

Archiv
für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 47 • 1956 • HEFT 1

CARL BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION - ASSISTENT EDITOR

Erich Hassinger

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der American Society for Reformation Research

INHALT Jahrgang 47, Heft 1

Reuchlin's Philosophy: Pythagoras and Cabala for Christ. By <i>Lewis W. Spitz</i> , Assistant Professor of History, University of Missouri, Columbia, Missouri	1
Die Reformatoren und das Tridentinum. Von <i>Robert Stupperich</i> , Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Münster/W.	20
Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes. I. L'armée de mer huguenote pendant la troisième guerre de religion. Par <i>Jean de Pablo</i> , Colonel d'E. M. de l'Armée Républicaine Espagnole, actuellement à Ivry-sur-Seine	64
Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537. Ein ungedrucktes Gutachten. Von <i>Ernst Bizer</i> , Prof. für Kirchengeschichte an der Universität Bonn	77
Miszelle: Zum Studienweg des Konstanzer Reformators Dr. Johannes Zwick. Von Dr. theol. <i>Bernd Moeller</i> , Heidelberg	101
Zeitschriftenschau. Von Prof. Dr. <i>Günther Franz</i> , Marburg/Lahn	103
Buchbesprechungen	117
Redaktionelle Notiz	144

Reuchlin's Philosophy: Pythagoras and Cabala for Christ

by Lewis W. Spitz

Five hundred years have now passed into history since the birth of Johannes Reuchlin in 1455. To his contemporaries like Mutian he seemed the most erudite of the Germans. Hutten called Reuchlin and Erasmus the two eyes of Germany. Reuchlin was truly a consecrated scholar, the restorer of Hebrew, the hero of the humanists, and a religious philosopher of real significance. Though he is often tagged a mere philologist, he thought and spoke the language of philosophy. In the *Rudimenta hebraica* he exclaimed: »I reverence St. Jerome as an angel, I prize Nicholas de Lyra as a great master, but Truth I worship as God!«

Although Reuchlin was a lawyer engaged in the active life of a chancellery, he was a genuine academic type. A savant to the core, he was driven by an insatiable *libido sciendi*. He grew up in a pious home environment and began his course of studies at Freiburg when only fifteen. He was educated entirely in the North, at Paris under the realist Heynlin von Stein, at Basel, Paris again, then in law at Orleans and Poitiers. Finally, after a career as a jurist, he ended his days at Ingolstadt and Tübingen as a professor, his true calling. His official duties brought him to Italy a number of times. On his second trip he met Pico and perhaps Ficino, too, an event of the greatest moment for his intellectual development.

He showed his bookish inclinations early, publishing, when only twenty, a Latin dictionary, *Vocabularius breviloquus*, of no great value. He so impressed the Greek John Argyropoulos with his exposition of Thucydides that he supposedly declared that Greece had »flown over the Alps«. More than that, he was the first rightly to bear that triple linguistic tiara, Latin, Greek, and Hebrew. Celtis called him the interpreter and philosopher of three languages. Reuchlin, four years before his death, made a brief sketch of his own mental development, as every intellectual should. He described the maturing of his interests from a preoccupation with Latin style to the study of Greek and Aristotelian philosophy, his reaction against scholasticism, and, finally, his devotion to Hebrew. »Pledged to Christ«, he concluded, »I devoted everything to the Christian church... I am led by genius and the love of piety«¹.

1. De accentibus et orthographia (Hagenau, 1518), praefatio; Ludwig Geiger, ed. Johann Reuchlins Briefwechsel (Tübingen, 1875), ep. 250, pp. 282 ff., hereafter cited as Reuchlins Br., with the letter and page number following. The standard biography of Reuchlin is still Ludwig Geiger, Johann Reuchlin, Sein Leben und seine Werke (Leipzig, 1871). In English

As early as November 9, 1483, Rudolf Agricola wrote to Reuchlin about their mutual interest in Hebrew letters². But he was almost forty before he began seriously to study the language. Reuchlin named as his first revered teacher Jakob ben Jehiel Loans, a physician to Emperor Frederick III, whom he met at Linz in 1492. He may have begun his studies briefly in 1486 with an otherwise unknown Jew named Calman. His library included thirteen Hebrew manuscripts and at least eight Hebrew books, acquired largely in Italy. Among the volumes were David Kimchi's grammar and the important work of the Spanish cabalist Joseph ben Abraham Gikatilia, the *Hortus nucis*, the major sources of Reuchlin's grammatical and cabalist learning³. In the *De rudimentis hebraicis*, 1506, he offered to the world the first fairly reliable manual of Hebrew grammar by a Christian scholar, expressing the hope that Christian theologians might with great diligence learn from him. It may comfort many a modern author to learn that even this great pioneering work did not sell and Reuchlin lost money on it. To accompany the grammar, he published an edition of the Seven Penitential Psalms giving the Hebrew text, a Latin translation, and a grammatical explanation, as he put it. Years later he published still another work dedicated to God and pious learning, *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, 1518. Reuchlin had predecessors in the field. The best known among them was Conrad Pellican who published a guide to Hebrew studies in 1501 which was, however, replete with errors. Reuchlin, therefore, felt himself to be a pioneer. He could not restrain a victory chant: »No one before me was able to bring together the rules of the Hebrew language in a book. And should envy break his heart, nevertheless, I am the first. I have raised aloft a monument more lasting than bronze⁴!«

Reuchlin felt that Hebrew brought him closer to God than any other language. Some held it to be barbarous, for it is lacking in flourishes of speech and the grace of elegances. But Hebrew is simple, pure, uncorrupted, sacred, concise, and consistent. Through Hebrew God conversed with men and men with angels, face to face. Hebrew is older than any other tongue, for Moses was the most ancient author. The Hebrew chronicles alone provide a record of events before the Trojan war. Homer and Hesiod first sang a century and a half later. In spite of its age, however, Hebrew is the richest of languages and all others

there is little of independent value aside from William Lilly, *Renaissance Types* (London, 1901), chap. IV, previously published in *The Quarterly Review*, vol. 188, no. 375 (1898), pp. 1—30.

2. Reuchlins Br. 5, pp. 7 f.

3. Karl Christ, *Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim* (Leipzig, 1924), pp. 6, 24.

4. Reuchlini consilium pro libris iudaeorum non abolendis, cited in Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, II (Leipzig and Berlin, 1940, 4th ed.), p. 44, n. 2. Similarly, in the dedication of the *De arte cabalistica* to Leo X, Reuchlin reminded the pontiff: »...ego primus omnium Graeca in Germaniam reduxi et primus omnium ecclesiae universalis artem et studia sermonis Hebraici condonavi atque tradidi...«, Reuchlins Br. 238, p. 275.

are poor and barren in comparison. When Reuchlin read Hebrew he was both stirred by a strange terror and excited with ineffable joy. His study of Hebrew was almost as much a religious exercise as a scholarly preoccupation⁵.

Herder acclaimed Reuchlin enthusiastically. He was not only the awakener, but, what is more, he was the protector of oriental literature. He spoke the word of power: »Stand up! Arise, oh dead one!« And the dead arose, as he was, bound in rabbinical shrouds and his head wrapped in a napkin. The second word was and is incomparably easier: »Loose him and let him go!« And that, concludes Herder, is the praiseworthy service of Reuchlin to posterity⁶.

I. THE CONTROVERSY

How ironical that in view of Reuchlin's pious purposes the stalwarts of Cologne should have plagued him as they did. The great controversy became the *cause célèbre* of the humanists who considered him their head, a cultural symbol. When he was threatened with a summons to Rome, the veterans of Celtis' sodalities, the fighters of Mutian's circle, and Pirkheimer's coterie rose to his defense with such a hue and cry that Reuchlin's own attitude toward his role at the center of the uproar has been somewhat obscured. The prudent Mutian opined that Reuchlin had been too forward, that he should have acted more modestly, refrained from injuring the monks, not offended the pious ears of the simple, and deferred to the opinion of the common crowd with proper honors. »To confute the authority of the church when you are a member of this body is both an outrage and full of impiety, even if you perceive errors⁷.«

Reuchlin was no peace-at-any-price man, yet he was anything but a fighter. He was, for the most part, on the defensive, made many concessions (too many from a modern point of view) on which Hebrew books could be sacrificed to the fury of the zealots, desired to avoid offense and scandal, repeatedly begged for peace, and considered the whole affair an unjust persecution inflicted upon him in his old age by monks whom he had served almost three decades⁸. His posture was that of a new Athanasius defending himself, God's name, and the truth.

5. Reuchlins Br. 115, p. 123, *De verbo mirifico* (Tübingen, 1514), fol. dvv ff., hereafter cited as D. V. M. *De accentibus et orthographia*, fol. LXX: *Moyses, scriptor antiquissimus... De arte cabalistica in Opera omnia Ioannis Pici Mirandvlæ* (Basel, 1557), p. 870, hereafter cited as D. A. C. Reuchlins Br. 102, p. 105, Reuchlin urges the need of Hebrew for Old Testament studies.

6. J. G. Herder, »Zu Reuchlins Bilde« (1777), *Herders Sämmtliche Werke*, Bernhard Suphan, ed., IX (Berlin, 1893), p. 516.

7. Carl Krause, *Der Briefwechsel des Mutianus Rufus* (Kassel, 1885), Br. 289, p. 353.

8. Reuchlins Br. 182, p. 213. Reuchlins Br. 130, pp. 137 ff., Reuchlin assured Tugar, Cologne professor, that he always loved sacred theology. Reuchlins Br. 131, pp. 140 ff., Reuchlin conceded to Kollin that he, too, opposed Jewish writings harmful to the Christian religion. Reuchlins Br. 138, pp. 154 ff., Reuchlin avows his desire to avoid scandal and declares

It was the monks who did not practice true Christianity, who, like Savonarola, were guilty of pharasaical disobedience to the church. He and his defenders truly exalted the Christian religion, *orthodoxa fides nostra*. Reuchlin envisioned himself, not as a crusader for humanism, but as an injured defender of pure Christianity. As a true son of the church he was ever ready to submit his writings to her judgment. He was concerned with defending his own orthodoxy, not subverting her authority. He wished to spend his declining years quietly reading divine writings, seeking lasting salvation, tranquility of heart, and true joy⁹.

Reuchlin, a layman, dedicated all his major works to churchmen, from his brother, a priest, to Pope Leo himself. His lesser works, too, with the exception of his dramas *Sergius*, which satirized the abuse of relics, and *Henno*, done in the manner of Terence for the pleasure of Dalburg's Heidelberg Circle, served a wholesome and even pious purpose. His *Vocabularius*, designed to raise classical standards, included references to religious and theological works. To the *Rudimenta hebraica* he attached a genealogy of Mary which was really that of Joseph supplied by Luke, slightly transposed. His *De arte praedicandi*, 1502, was designed as a homiletical handbook for the Dominican monks of Denckendorf who had given him refuge during a plague. It was conventional and thus very popular. There was nothing revolutionary about any of his writings.

Reuchlin felt that theology was too exalted for him. He was no theologian and did not pretend to be one. He frequently demurred with such expressions as these: »I will not speak on the meaning of the passage as a theologian, but on the words as a grammarian,« or, »But follow the most noble grammarians of the Hebrews«¹⁰. He denied having meddled in theological matters when at the urging of Maximilian he had prepared a brief defending the use of Hebrew writings. It was therefore quite pointless for the Dominican Kollin to sneer that it was no wonder a jurist could not grasp theological subtleties. Reuchlin had already modestly confessed that he had not learned theology in the schools, but civil law¹¹. At one time, to be sure, he expressed his resolve to turn to the study of the New Law and its salvation, for a Christian must be concerned above all with the Scriptures. He cherished especially the writings of Paul, his leader, bright sun, and measure of truth. But he did not persist in this determination¹².

his faith in Christ. Reuchlins Br. 143, p. 165, Reuchlin asks for peace. Cf. L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 162 ff.

9. Reuchlins Br. 280, p. 313. Reuchlins Br. 175, pp. 200 ff. Reuchlins Br. 127, p. 135. Reuchlins Br. 253, pp. 290 ff. In the dedication of the D. A. C. to Leo X, Reuchlin wrote: »...quare spero me non frustra sperare, posteritatem ecclesiasticam meritis meis futuram non ingratham teque praesentem...« On his wishes for old age, cf. *De Accentibus et Orthographia*, fol. LIXV, preface to the second book.

10. *Rudimenta hebraica*, pp. 123, 223.

11. Reuchlins Br. 134, p. 150. Reuchlins Br. 130, p. 139.

12. L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 157 f. Reuchlins Br. 15, pp. 15 f.

Yet, Reuchlin's two major works were nothing, if they were not theology, constructive theology. For in his negative emphasis, Reuchlin's views can be considered only typical of the common humanist criticisms. In the dedication of his *De arte cabalistica* to Leo, for example, he expressed regret that the Italian philosophy had been plagued by the barking of the Sophists and buried for so long in shadows and dense night. But through the brilliance and generosity of the Medicis the arts of eloquence and rhetoric developed by Petrarch, Filelfo, and Aretino (the blackmailing financier at Leo's court) were brought to Florence in the person of such men most learned and skilled in the ancient authors, men like Chalcondyles, Ficino, Vespucci, Landino, Valor, Politian, and Pico. The scholastics had in this age brought philosophy into disrepute with the masses. Reuchlin was, however, more moderate in his criticism than many of his fellow humanists, more sparing than the two *viae* frequently were of each other. He was, after all, opposed to the dated form of scholastic expression, to their way of obscuring religious truth by multiplying words, to their syllogistic method, to their trifling concerns. He was not opposed to their basic Christian premises and ultimate pious purposes¹³.

It is true that Reuchlin flayed the abuses in the church and the ignorance of the monks. He frequently pointed out errors in the Vulgate and the Septuagint. He raised the question of why the evangelists writing an eloquent Greek interposed incorrect Hebrew forms¹⁴. But his preoccupation with the exegetical significance of each letter led him to defend all the more the verbal accuracy of the original texts¹⁵. Indeed, he viewed himself as a defender of Christian truth, an apologist who had discovered the best foundation yet on which to build a new support for the faith. »I have suffered innocently for many years«, he wrote, »because of my immense desire to strengthen the orthodox faith and my most ardent desire to enlarge the Catholic Church, because I felt that those who were outside the faith, the Jews, Greeks, and Saracens, would not be attracted to us by insults. For I thought it was not suitable for the church that they should be driven to holy baptism by tyranny or severity¹⁶.«

13. L. Geiger, Johann Reuchlin, p. 146, shows his Burckhardtian verve in overemphasizing Reuchlin's daring non-conformity. In reference to Reuchlin's respect for truth, he writes: »Damit war aller Autoritätsglaube gebrochen, waren alle Schranken niedergerissen, die eine freie, von Rücksichten unbeirrte Erklärung der Bibel hinderten.« D. V. M., fol. diiiv and fol. diiii. For typical criticisms of scholasticism, cf. D. A. C., p. 743: Eo quod longo iam tempore a malis praeceptoribus delusi nondum prudentes pueri tenera in aetate relictis optimarum literarum studijs, ad sordida sophismata compelluntur, etc.; p. 778 ...nostro aevo sophistarum...; p. 863 ...quorum quisque uellet, quem admonendum accepimus uulgarios quosdam Sophistas agere, ut hac aetate uideant suis syllogismis illa sanctissima diuini spiritus oracula prope in publicum contemptum adduxisse.

14. D. V. M., fol. ciii, fol. ev. Joseph Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York, 1944), p. 44.

15. *Rudimenta hebraica*, p. 548.

16. Reuchlin's Br. 215, pp. 245 f. At the end of his treatise of 1505, Dr. Johann Reuch-

II. PYTHAGORAS AND CABALA

The special turn his apologetic took, Reuchlin owed to Florence and to Pico. We can date Reuchlin's interest in the Jewish Cabala at the earliest with the end of the 1480's. It was most likely Pico with his youthful zest and exaggerated enthusiasm who fired Reuchlin with an interest in the Cabala on his visit to Italy in 1490. Pico agreed with the cabalists that Hebrew was the first, purest language. In his *Conclusiones* and *Apologia*, Pico explained that the great teachers such as Moses had transmitted many of their ideas orally through the seventy wise men in unbroken tradition until they had been embodied in the Cabala. It was the surest and most trustworthy key to Christian secrets, »greatly« confirming the Christian religion. In it could be discovered such basic Christian doctrines as original sin, the Trinity, and the incarnation. In the *Apologia* he declared that nothing makes one surer of the divinity of Christ than the Cabala¹⁷. It was Pico, too, who in his *Heptaplus* suggested the parallel between the ideas of the cabalists and the Pythagoreans. Reuchlin fell heir to Pico. »I hope«, wrote Mutian, »that you will shortly accomplish precisely what Pico promised¹⁸.«

Reuchlin took up the challenge: »Marsilio [Ficino] produced Plato for Italy. Lefèvre d'Etaples restored Aristotle to France. I shall complete the number and I, Capnion, shall show to the Germans Pythagoras reborn through me¹⁹.« St. Augustine in the *City of God* (VIII, 2) held that there were two schools of early Greek philosophy, the Ionian and the Italian. The Italian meant Pythagoras and his mysterious arithmology. What a pleasing harmony of history that

lins tütsch missive warumb die Juden so lang im ellend sind, he invited any Jew who wanted instruction in Christianity to come to him and promised to care for his needs during the period of study.

17. Pico, Opera (Basel, 1557), p. 107, *Conclusiones Cabalisticæ numero LXXI* (sic) *secundum opinionem propriam, ex ipsis Hebreorum sapientum fundamentis Christianam religionem maxime confirmantes*. P. 166, *Apologia*: *Nulla est scientia, quæ nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magis & Cabala*. Reuchlin credited Pico with introducing the Cabala to Christians, D. A. C., p. 758 ...ac nostra ætate a Latinis, autore Joanne Pico... Two studies of the Cabala of special value for scholars who wish to examine it in greater detail than is here possible, especially from the point of view of comparison with Gnosticism, Neoplatonism, or Pythagoreanism, are S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar* (Paris, 1901), and Gershon G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), by far the best book on the subject.

18. Reuchlin's Br. 87, pp. 83 f. J. Blau, op. cit., pp. 17 ff. and pp. 31 ff., discusses Pico as the »phoenix of his ages«, who first attracted his fellow humanists in any considerable number to the Cabala. K. Christ, op. cit., p. 32, names Pico's works in Reuchlin's library. D. A. C., p. 835, Reuchlin cites Pico's importance as an interpreter of the Cabala. Reuchlin read Ficino's *De religione christiana* and other works and so understood their apologetic intent. It is interesting that Reuchlin's major cabalistic work was published in several 16th-century editions of Pico's Opera, Basel, 1557 and 1572, for example.

19. D. A. C., p. 734.

this Italian philosophy should be reborn in the age of Italy's rebirth. Reuchlin required an even greater antiquity. He accepted uncritically the notion that Pythagoras derived the heart of his philosophy from the wise men of the East — *ex oriente lux*. His was the *Ur-Philosophie*. The distinctive mark of the Pythagorean ideas was that they bound together philosophy and religion more than any other pre-Socratic group. It seemed clear to Reuchlin, therefore, that the knowledge of the Hebrew cabalists was in essence the same as that of the Pythagoreans²⁰. In the *De arte cabalistica* one of the disputants, Philolaus the Pythagorean, concludes significantly, if belatedly: »For now I see clearly, that whatever Simon [the cabalist] shows us corresponds exactly to the Italian philosophy, i. e., the Pythagorean, so that I have decided for this reason that everything of both the cabalists and Pythagoreans is of the same sort. For all of our studies of both lead ultimately back to the salvation of mankind²¹.«

Reuchlin considered the Cabala, not Hebrew for its own sake, his major concern. He referred to it in his grammar and in his lexicon, expressing his intention of writing on the subject in order to explain its proper nature and defend it against abuse at the hands of the ignorant. To devote one's life to it would be a pleasure. Almost a quarter of a century lay between his two major works, and his amazing progress in cabalistic studies is very evident from a comparison of the two. Nevertheless, the formal structure of the two is almost identical. Their purpose and general argument are the same. Each is divided into three books with three participants in the timehonored device of dialogue. Neither is a genuine discussion. Rather, brief questions interspersed provide the cues for learned discourses which develop the thought.

The *De verbo mirifico* was published in 1494, preceded by a letter of Conrad Leontorius to Jakob Wimpheling, in which Reuchlin's scholarly work, and especially the excellence of this work, was highly praised. No philosopher, either Jew or Christian, can be preferred to Reuchlin. The dialogue takes place in Pforzheim. Sidonius leads the discussion on the first day with a discourse on an

20. D. A. C., pp. 734 f.: Id tamen absque Hebraeorum Cabala fieri non potuit, eo quod Pythagorae philosophia de Cabalaeorum praeceptis initia duxit, quae patrum memoria discedens e magna Graecia rursus in Cabalistarum volumina incubuit. Reuchlin's Br. 215, pp. 245 f.: Nam idem studium, aequalis opera, par exercitium Pythagorei et Cabalistae, ars etiam eadem et consimilis scientia. His friends nourished this thought by continually writing about his Pythagorean books. In the dedication of *De accentibus et orthographia*, fol. LXXXIII, he wrote: ...Pythagoreo more citharam nostram docemus divina Hebraeorum carmina resonare, quorum symphoniam hic sub jungimus. D. A. C., p. 777: ...nisi forte unus Pythagoras ille meus, philosophiae pater... D. A. C., p. 835: Quo animadvertimus Pythagorae philosophiam fere omnem esse a Cabalaeis ortam, qui pari modo symbolicum tradendi morem ad Graecos transtulit... Already the *Rudimenta hebraica*, p. 4, was to serve »ad arcanae Pythagorae disciplinam et artem Cabalisticam.« Reuchlin showed an interest in Pythagorean symbolism as early as 1477, *Oratio*, Reuchlin's Br., Appendix Ia, p. 341.

21. D. A. C., p. 787, p. 835, p. 893.

eclectic pagan philosophy which was basically Epicurean with Baruch acting as antagonist. They cover a bewildering variety of topics from the mysteries of India, the Greek nature philosophers, Lucretius and sense perception as opposed to the Spirit and revelation as a key to the secrets of nature, to the wonder-working word which unites God the infinite with finite man. On the second day Baruch expounds on the secret words and lofty doctrines of the Hebrews. Moses, using the most ancient of tongues, was the wisest teacher of antiquity. There are many names for God, including that which Plato used (τὸ ὄν), who had learned Jewish theology from the Egyptians. The most sacred is the Tetragrammaton Jhvh. On the final day Capnion moves to the center of the stage to reveal at last the wonder-working word. The word, Logos to the Greeks, was both word and reason. The Logos, as John has it, is the Son of God, born of a virgin and crowned with the wisdom of God. Gabriel pronounced his name: Ihsvh. That is, the great, secret, holy, honored, wonderful, wonder-working word. The fifth letter is added to make the Tetragrammaton pronounceable, the Shin (שׁ), signifying holy fire and the holy name. In ancient times in many lands this name worked miracles. The cross is its symbol. At length Capnion asks whether Baruch and Sidonius are not convinced by his demonstration from Pythagoras and the Cabala. They both concede that his reasoning is persuasive. A proper conclusion, to be sure, is a privilege of authorship!

The *De arte cabalistica*, 1517, reveals Reuchlin as a matured Hebraist and the leading Christian expert on the Cabala. Marranus, a Mohammedan, and Philolaus, a Christian Pythagorean from Byzantium, having dinner in the same inn, meet and agree to travel to Frankfort together to visit Simon ben Eliezer, a noted cabalist²². In the conversations with Simon which follow, Marranus plays a very minor role. In the first book Simon dominates with his explanations of the Cabala. In the second, Simon cannot be present because of the Sabbath and Philolaus discusses Pythagoreanism. He claims that every cabalist proposition which Simon set forth can be found in the writings of Pythagoras. In the third book Simon returns to reveal the deepest secrets of the Cabala which provide support for Christian truth. The discourse itself meanders baroque-like and it is difficult to follow a progressive line of argument. But closer analysis reveals an organic pattern of thought and indeed a coherent philosophic orientation on the big questions of man, the universe, and God.

The Cabala was Reuchlin's major source. He viewed it as a symbolic reception of divine revelation, which leads to the salvation-bringing contemplation of God. The true »Cabalici«, he explained, were partakers of the heavenly inspi-

22. Philolaus speaks of »us Christians,« D. A. C., p. 791. Reuchlin may have chosen the name from Philolaus, the wandering prophet of Pythagoreanism in the generation before Plato. For a brief summary of Reuchlin's works, Cf. Christian Ginsburg, *The Kabbalah* (London, 1920), pp. 206 ff. There is a difficulty, of course, in extrapolating Reuchlin's own thought from

ration. They are to be distinguished from their pupils the »Cabalaei« and their imitators the »Cabalistae«²³. The true tradition was handed down orally from Adam to Moses who revealed the art of interpreting the secrets of Holy Scripture to only a select few, such as Joshua. It was transmitted then through a long line to the cabalists, the »reception« of the Cabala. The apparent pleonasm and obscure passages in Scripture contained secrets which could be fathomed only through the key of Cabala. The Cabala was a veritable symbolic theology in which not only the letters and names but the very things themselves (*res*) are signs of still other things. The Sabbath, for example, is a mystery of the living God. It is a symbol of the higher world, of the eternal Jubilee, where all labor ceases²⁴.

Reuchlin employed all the major devices of cabalistic exegesis. The Gematria operated with the notion that the alphabetical letters represented numbers and that words thus equivalent numerically could be used interchangeably. The Notarikon was a complicated acrostic system whereby, with many variations, the initial or final letters of a series of words might be joined to form a new word. The Themurah, transposition, is actually a combination of the letter substitutions of the code and the anagrammatic interchange of the resultant letters²⁵. In view of the source and the method, the coherence of Reuchlin's religious philosophy comes necessarily as a surprise.

III. ANTHROPOLOGY

What is man? In Reuchlin's cabalism man is viewed as a unique creature, situated at the center of the great chain of being, able to descend or ascend until united with the *One*, as in Neoplatonism. He was made from the dust of the earth but with the breath of life. He is clearly that extraordinary Idea, not of the brutes, not of the plants, nor of stone or wood, but born from the mouth of God and in his image. He is, as the Sephiroth has it, a »microcosm«. Man alone of all the animals stands erect with head up to converse with the angels in heaven. His hands are midway between feet and head so they can reach toward the earth and work to support the body or reach upward toward heaven in

works in dialogue. It seems satisfactory, however, to assume that ideas which the protagonists use to advance the argument toward the author's conclusion represent his point of view.

23. D. A. C., p. 746. Reuchlin's Br. 106, pp. 109 f.: ...altissima speculationum... L. Geiger, *Johann Reuchlin*, pp. 173 ff., discusses Reuchlin's cabalistic sources. Gerhard Scholem, *Bibliographia Kabbalistica* (Leipzig, 1927), numbers 937 and 938, cites the various editions of Reuchlin's two major works.

24. D. A. C., p. 835. D. A. C., p. 834, citing the second chapter of Gikatilia's *Porto lucis*. Reuchlin borrows the whole symbolic mechanism such as the fifty portals of understanding, the great Jubilee, the one thousand generations, and the kingdom of all centuries, which had impressed Pico as well, D. A. C., pp. 838 f.

25. J. Blau, *op. cit.*, pp. 8 f.

contemplating eternal life²⁶. But man is more than an effigy of this world. For the mind in man is called a god, the image of the highest and first Mind, either through homonymy or through participation. The rational soul which inclines its will through the mind to virtues and the best things is spoken of as a good demon or genius. That which draws the will through phantasy and depraved affections to vices and the worst things is named an evil demon. For this reason Pythagoras prayed God that He should free man from evil and show to all which demon they should employ²⁷.

Man's crowning glory is his immortality. Precisely here lay the strength of the Pythagorean philosophy, for it supported the idea of resurrection and immortality where Aristotle was silent. For Aristotle believed nothing which he could not touch with his hand, see with his eyes, or apprehend with a syllogism. The followers of Lucian ridiculed Pythagoras, to be sure, but it is not for all to know the hidden mysteries, for all are not able to understand²⁸. With the transmigration of the soul, the Pythagoreans really meant nothing else than the transmission of the »spirit« of the Cabala²⁹. The goal of both the Cabala and Pythagoras is to lead the souls of men back to the gods, that is, to raise them to perfect beatitude. In this life already they prepare men for the perpetual blessedness of the age to come³⁰.

The road to such celestial preferment was for Reuchlin essentially ethical. On man's side there is a need for moral effort. According to his rather superficial psychology human affections and passions are moved to joy or sorrow by the evidence of good or evil³¹. Moral alternatives are built into the very structure of the universe. That incorporeal heaven of the mid-world and the invisible olympus of the blessed admit nothing impure. For Pythagoras taught that if you live by right reason, sorrow over evil, and rejoice at good deeds, and if you have prayed that the gods will perfect your labor, then, having laid aside the

26. D. A. C., pp. 738 f. D. A. C., p. 874 ...seculum elementorum, & in eo est homo qui appellatur **עולם הקטן** id est, seculum paruum, quod Graeci dicunt *μικροκομος* hoc est, minor mundus, seu rectius parvus mundus.

27. D. A. C., p. 820. D. A. C., p. 773: Idcirco etiam nunc magis sine iniuria dici arbitror, quod homo Microcosmus & mundus sensibilis ille magnus, communicant in mente. D. V. M., fol. biiii, Reuchlin cites Ovid: Est deus in nobis. D. A. C., p. 740, Reuchlin describes the parts of man, body, life, reason, mind, whence he is named a god, according to the oracle: I have said you are gods.

28. D. A. C., p. 805. Marranus introduced Mohammed as an unusual witness to the effect that God will lead good men to paradise, D. A. C., pp. 814 f.

29. D. A. C., pp. 801 f. With less urgency Reuchlin defends Pythagoras also against charges of vegetarianism, D. A. C., p. 806. Wilamowitz-Moellendorff, among other modern scholars, also praised Pythagoras for recognizing in the human soul the immortal element of life. Alister Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection* (Menasha, Wisconsin, 1938), p. 5.

30. D. A. C., p. 831: Nam quid aliud intendit...; p. 836: Exequar igitur primum...

31. D. A. C., p. 825: Proinde affectiones in nobis...

body and ascended to heaven, you will become an immortal god³². »For this is the sum total of our philosophy«, says Simon, »that by living well we may die well.« There is then no need to fear Tartarus or the avenging furies³³.

How do we know? The mechanism of Reuchlin's epistemology is basically the old Neoplatonic formula familiar with variations in the Christian tradition from Augustine to Hugh of St. Victor, Bonaventura, and beyond. Man is aided by an illumination from above. The exterior sense presents an object through its own medium to the interior sense. This in turn presents it to the imagination, imagination to judgment, judgment to reason, reason to intellect, intellect to mind, and mind to light, which illumines man and he takes up the illumination in himself³⁴. A nobler knowledge results when the light of the mind, falling upon the intellect, moves the free will to believe. Knowledge acquired thus is far better than learning demonstrated by syllogisms. Revelation is the best source of all³⁵.

Man as the midpoint of the universe acts toward things below through reason and toward things above by faith. Reason operates in the realm of *scientia*, faith in the realm of *sapientia*, a distinction as old as Augustine. The former is changeable and only knowledge which is reinforced by divine faith is certain³⁶. Moreover, right faith is the door of miracles. The Neoplatonists Plotinus, Porphyry, and Iamblichus agreed that through God alone man has the power to send the good spirits against the evil. By faith the early Christians cast out devils, healed the sick, raised the dead, and performed similar miracles. The cabalists concur in this³⁷.

The Cabala lifts men up from visible to invisible things, increases faith, confirms hope. This is the advantage of the Cabala over the Talmud, for the Talmudists stay in the sensible world and the cabalists raise men above creation to the world beyond³⁸. In religion the faith of simplicity is better than the persuasive reason of inquisitiveness, as Athanasius put it. The twelve letters in

32. D. A. C., p. 814: Si recta ratione uixeris...

33. D. A. C., p. 893: Tota namque philosophia...

34. D. A. C., p. 739: Haec illa est... D. A. C., p. 740: Cum igitur trium regionum duo interualla sensus & iudicium duplicantur secundum inferius & superius, & utraque ad binos reducuntur terminos, restant decem scalae gradus, per quos ad cognitionem omnium quae sunt uere aut sensu, aut scientia, aut fide ab imo ad summum ascendere possumus.

35. D. A. C., p. 747: Sed nobilior quaedam notitia... D. A. C., p. 765, discusses the »Speculatio illuminans,« the intuitive knowledge of God. D. A. C., p. 782: Mens quidem et sensus non syllogissant...

36. D. V. M., fol. ci: Posuit igitur hominem in medio universi... D. V. M., fol. bvvf.: Faciam facile quia iubetis Capnion ait... Capnion discusses *scientia* and *sapientia*. He concludes that certain knowledge of human things is not possible. D. V. M., fol. biiii: Atque divina scire... Sidonius argues we cannot know divine things from men.

37. D. V. M., fol. cviv: Sola enim recta fides... D. A. C., p. 891: Plotinus, Porphyry...

38. D. A. C., p. 849: Verba composita loquimur... D. A. C., p. 762: Estque Thalmudistarum...

the names for the three persons in the Trinity (אב בן ורוח הקדש), for example, are derived from the Tetragrammaton, the three in one and one in three. Oh how great is this height, how great this profundity, which is comprehended by faith alone! *Sola fide!* Faith alone — — two words which were about to sound across Europe with a mighty thunder. Reuchlin used them often, but for him they meant a cognitive principle for trans-empirical reality. It was not the faith that moves mountains³⁹.

IV. COSMOLOGY

Applying a modern solvent to Reuchlin's cosmology, it becomes readily apparent that it, too, was in essence the neoplatonic great chain of being transmitted through cabalist channels. Cabalism came equipped with an elaborate cosmology. The *Opus de Breshith* (תראשית), the history of creation, was concerned with matters of natural science, just as the *Opus de Mercava* (מרכבה), the divine apparition to Ezekiel, with spiritual science or metaphysics. This was entirely to Reuchlin's taste. He referred often to the problems of nature as the problems of the origin of matter and the essence of time, distinct from those of metaphysics. He discussed them in the light of the Greek nature philosophers, Aristotle, and Pythagoras⁴⁰. This world is but the imitator of the eternal incorporeal world which contains its first principles. These principles (ἀρχαί, beginnings) are ideas produced from the divine mind. Whereas the Talmudists take the terms »heaven and earth« in the creation story literally as form and matter, heaven as everything beyond the moon, the cabalists interpret them as a reference to corporeal and incorporeal, visible and invisible, sensible and mental, material and ideal, the world above and that below⁴¹. Beyond the lower corporeal world and the higher incorporeal world is that splendid dwelling place of the true gods in the sublime vertex of ether outside of time. The higher world flows into the whole lower world and the lowest are led back to the highest. But nothing creaturely can be led back to the third world, for nothing is by nature capable of such great sublimity except God. The third supreme world containing all the other worlds is of the Deity alone and is composed of the one divine essence. God existed before all else. He is the source of all things⁴².

The extent to which Reuchlin disengaged himself from the magic and astrology

39. D. A. C., p. 783: Quoniam & simplicitatis fides melior... D. A. C., p. 884: Inveniuntur & alij Cabalistae... D. A. C., pp. 784 f.: ...quae sola fide constant... D. V. M., fol. cii: Nos uero siue hominis...

40. D. A. C., pp. 762 ff.: Ita quicquid de sacra scriptura... D. V. M., fol. av.: Nam omnem ego uitae meae cursum in contemplatione rerum naturalium consummare statui...

41. D. A. C., p. 821: Mundum igitur hunc... D. A. C., pp. 763 f.: Deinde coelum quoque... D. A. C., p. 788: Nam mundus superior...

42. D. A. C., p. 789. D. A. C., p. 840: Ab initio cum non...

often attached to this view of nature is laudable indeed. Sebastian Brant had chided:

The world is full of superstition
Men prophesy by star's position
And every fool deems this his mission⁴³.

The Cabala, Reuchlin held, leads man to salvation, but magic to perdition. Miracles are done only in God's name and with his power and will. Like Pico, he rejected prediction by the stars, although a friend of his did do his horoscope and he had his playful moments⁴⁴.

Reuchlin's cosmology was not simply a mechanical recapitulation of the neoplatonist system. It was more than that. It was at least an attempt to maintain the unique Hebraic distinction between the Creator and creation, based in strong patristic tradition upon the *creatio ex nihilo*, while accepting the Hellenic ontology describing nature as an emanation from an eternal source, being as the undifferentiated ground of all reality. Reuchlin made a brave, if not lucid, effort at this point to resolve the tensions between these two major components of western culture.

V. THEOLOGY

Reuchlin's conception of God was a far cry from the staid scholastic premise of God as pure being. His picture was that of an ecstatic poet, transrational and enthusiastic. God, the author of light, dwells in the burning ether of eternity where there is no body, place, vacuum, time, old age, or change⁴⁵. What God truly is we cannot know or understand, he writes in words reminiscent of Cusanus' *docta ignorantia*. God is both *Ens et nonens*. Dionysius the Areopagite in his book on mystic theology [*Celestial Hierarchy*] describes God as being neither number, nor order, nor one, nor unity. What then is He? Reuchlin has Hieroni Simonides respond: »The more I think of it, the less I understand.« If one were to ascend beyond all being, he would find nothing but an infinite sea of nothingness and the fountain of all being remaining forever in an abyss of shadows. »Oh the height! Oh the profundity! Oh our infirmity!« exclaimed Reuchlin. »What we know about Him, that which He has revealed to us about himself, ought to seem sufficient⁴⁶.«

43. Sebastian Brant, *Ship of Fools*, E. Zeydel, trans. (New York, 1944), p. 216.

44. D. A. C., p. 775: *Semper enim... D. V. M., fol. diiii: Non igitur nos... D. A. C., p. 883: Hinc illud extat Mirandolani... Reuchlins Br. 81, pp. 75f.; Reuchlins Br. 90, p. 86. L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 176 ff.*

45. D. A. C., p. 812: *Atqui Deus ipso...*

46. D. A. C., p. 865, God as the Aleph, Tetragrammaton, and so forth. The Cabala provides the best tool for understanding revelation. The Tetragrammaton, because of its four letters,

Abscondite, beyond all comprehension, God is, nevertheless, immanent in the world. Man moves in God and God dwells in man⁴⁷. Nothing exists outside of God for He is the founding cause and the framer of all being⁴⁸. God is our life principle. The Trinity can be compared with the sun, for as the sun has a globe, a ray, and light, and all three are one sun, so the Father, Son, and Spirit are all one God⁴⁹. Reuchlin quite naturally fitted his dynamic description of the transcendent yet immanent God into the orthodox definition.

The cabalists speculated much about the Messiah to come. Reuchlin could very easily transfer these impressive prophecies to Christ the Messiah who had already appeared. The very first cabala confided to Adam after the fall and transmitted to the patriarchs to David, and through a long line of rabbis to Pico, was the promise that a Savior would be born who would abolish sin and win for man universal salvation. This pacific king would rule in a golden Messianic age⁵⁰. This Messiah was the step on the cosmic ladder between the superior angelic world and that incomparable supersupreme third world where dwells the thrice-holy deity⁵¹. The association of this cabalist notion with the Johannine Logos came quite easily. The orthodox Christology of the eternal generation and incarnation followed then as a matter of course. Christ was the Son of God, the Word through whom all things were made, the image of the invisible God, Immanuel born of a virgin, the *virtus Dei*, the God-man, one with God himself (ὁμοούσιος)⁵².

Reuchlin took special pains to refute the Nestorians, as he put it, and uphold a Pauline conception of Christ's person and work. The Talmudists, he charged, viewed the Messiah merely as a liberator from bodily captivity, warlike, conquering territories, and leading Israelite armies to victory. But the cabalists

refers to the four elements and the four basic geometrical concepts. The first letter, a point (\cdot), and at the same time a sign for the number ten, signified the beginning and end of all things. The second letter (\aleph), the number symbol for five, signified the Trinity of the Godhead and nature, which Pythagoras took to be a duality, etc. Cf. D.A.C., pp. 853 f., a Hebrew poem using the Tetragrammaton in each line.

47. D. V. M., fol. dv: ...homo migret in deum et deus habitat in homine.

48. D. V. M., fol. f.: Fundatrix causa et opifex entis... Reuchlin distinguished between the names Jah, benevolence, and El, power and virtue, but made no critical use of this distinction. D. A. C., p. 851.

49. D. V. M., fol. hviv: Sicut autem solis est...

50. D. A. C., pp. 751-757: Haec est illa reuelatio... expectatio salutis universae...

51. D. A. C., p. 773: Id circo etiam...

52. D. V. M., fol. vv: Deus logos dicitur... D. V. M., fol. hvff.: Est ergo filius uerbum...

D. V. M., fol. hiiiff.: Quoniam deum nemo...; fol. hiiiv: Habetis igitur tres status verbi, Est deus, est filius, est incarnatus. D. V. M., fol. i iiiff.: Fac serpentem aeneum... Deus enim erat... D. V. M., fol. kiiiff.: Jesus homo natus... D. A. C., p. 862: Est enim Messiha uirtus Dei... The possibility on the basis of the Dead Sea Scrolls of the Gospel of John proving to be basically Jewish in Background rather than Hellenistic would make Reuchlin's association of the Logos idea and the Cabala all the more interesting.

understood correctly that the Messiah would free miserable mortal humankind from the chains of sin, satisfy the merciful and forgiving God, so that through him man may live in eternity⁵³. And yet the emphasis in Reuchlin is predominantly on the Christ who reveals God to man, the Word who illumines man through his mind's eye, who opens the last gate of understanding⁵⁴.

The discussion of the Messiah is without doubt the climax in both of Reuchlin's major works. All the lines of the argument converge on the revelation that »Jesus« is the wonder-working word and that the Tetractys of Pythagoras was but a symbol for the Tetragrammaton, those four letters from which the name of the Savior is composed⁵⁵. Through this name many well attested miracles were performed in centuries past. Reuchlin's Christology remains more a matter of *Gnosis* than atonement.

There is, in fact, an unmistakable tendency in Reuchlin toward a religious universal theism. By the very nature of the evidence which he adduces to support Christian truth he lends a measure of authority to his non-Christian sources. The cabalists, Neoplatonists, Pythagoras, nature philosophers, Philo Plato, Aristotle, and Mohammed are called upon to testify on such questions as immortality, miracles, and the nature of God. But he clearly used them to buttress the Catholic faith. He had no conscious intention of raising them to its level, to say nothing of lowering the faith to their level. Did not Justin Martyr do the same?⁵⁶

VI. REUCHLIN AND THE REFORMATION

Reuchlin, old for those days and weary of controversy, lived on into the first five years of the Reformation. To Protestants like Flacius, Seckendorf, and D'Aubigné, he was, indeed, the bright morning-star and the father of the Reformation, the »very source and fountain of the purest streams of Protestant intelligence«⁵⁷. The association of Reuchlin, whom Erasmus called »our Germany's

53. D. A. C., pp. 767 f.: Nos contra, meo arbitratu... He cites also the suffering servant theme from Isaiah.

54. D. V. M., fol. hvv: ...ut homines illuminaret... D. A. C., p. 842: Tandem porta quinquagesima...

55. D. V. M., fol. iv. Nomen miraculosum & mirificum... D. A. C., pp. 791 f.: Sed ut receptui canam... D. V. M., fol. giiv: Tetractyn uocant...

56. W. Dilthey, op. cit., II, 45: Already Erasmus and Reuchlin were strongly influenced by the religious universal theism of the Italian humanists. D. A. C., p. 792: ...tum rogatus a nobis quidnam illud esset quod praecipuum diuinitatis reuelatum fuisse putaret, ad quod generatim omnes diuinorum revelationes reducerentur, ...

57. This tradition persisted in such older biographies as Francis Barham, *The Life and Times of John Reuchlin or Capnion, the Father of the German Reformation* (London, 1843), based upon Ernst Mayerhoff, *Johann Reuchlin und seine Zeit* (Berlin, 1830). Reuchlin is viewed as »the originator of that religious amelioration which the Reformers so gallantly carried forward«.

glory», with the new movement was only natural. Luther had been sympathetic toward Reuchlin's cause. Melanchthon, the grandson of Reuchlin's sister Elisabeth, became Luther's lieutenant. On Melanchthon's urging Luther wrote a letter of encouragement to Reuchlin:

Through your power the horns of this beast have been quite badly broken. Through you the Lord brought it about that the tyranny of the sophists has learned to attack the true friends of theology with greater caution, so that Germany could again breathe after having been not only oppressed but almost destroyed for some centuries thanks to scholastic theology. The beginning of a better knowledge could be made only through a man of great gifts. For just as God trod under into dust the greatest of all mountains, our Lord Christ (if one may use this analogy), and thereafter from this dust allowed so many mountains to arise, so you also would have brought forth little fruit, if you had not likewise been put to death and trod into the dust, from which so many defenders of the Holy Scriptures have arisen⁵⁸.

Both Luther and Melanchthon appreciated Reuchlin's contribution to language study which was so crucial also in the reformers' drive *ad fontes*. But Reuchlin did not reciprocate. He stayed in the home of Luther's foe Dr. Eck, while teaching at Ingolstadt. There out of love for books he prevailed on Eck not to burn Luther's works. But Reuchlin was aloof and then hostile to the Reformation. Erasmus wrote Reuchlin that he always tried to separate his affair from that of Luther. If the friends of learning, he opined, had been united, things might not have come to such an uproar. A typical humanist solution⁵⁹!

Erasmus himself had never found the Cabala or Talmud pleasant, preferring the classics. Luther and Melanchthon disparaged cabalistic nonsense, though Melanchthon found some good in it. How remarkable that with the notable exception of Eck, Reuchlin's pupils became leaders in the Protestant movement, so that Germany and Switzerland became centers of Hebrew scholarship down to our own day⁶⁰! In fact, Hutten was furious with Reuchlin himself for turning from Luther and his true friends to kiss the feet of Leo⁶¹. »Oh ye immortal gods, what do I see?« exclaimed Hutten.

58. Reuchlins Br. 277, p. 311, Luther to Reuchlin, Dec. 14, 1518. L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 353 ff., an excellent discussion of Luther and Reuchlin.

59. Reuchlins Br. 297, pp. 326 f. Reuchlin was estranged also from Melanchthon, withdrawing the promise of his library. Melanchthon, in turn, ignored his death and did not relent until thirty years later when he published his *Oratio continens historiam Joannis Capnionis Phorcensis, Corpus Reformatorum*, XI, 999. L. Geiger, *Über Melanchthons Oratio continens historiam Capnionis* (Frankfurt, 1868).

60. Frank Rosenthal, »The Rise of Christian Hebraism in the Sixteenth Century«, *Historia Judaica*, VII, no. 2 (Oct., 1945), pp. 173 ff. Rosenthal lists Melanchthon, Oekolampadius, J. Gnostopolitanus, J. Forster, Jacob Ceporinus, C. Pellican, and R. Wakefield. L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 196 ff. Pistorius, one of the Lutheran deputies at the Diet of Augsburg, attacked the superstitions of the Cabala which had been introduced into Christendom, A. E. Waite, *The Holy Kabbalah* (London, 1929), p. 460.

61. Reuchlins Br. 299, pp. 327 ff., Februar 22 (1521).

In answer to Hutten, it is possible to point to a number of differences between Reuchlin and Luther which make his stand seem not at all surprising. »God be praised,« Reuchlin is reported to have said, »that now the monks have found someone else who will give them more to do than I.« But his relief was short-lived, for the conflict soon reached a crescendo louder by far than his own controversy. Reuchlin disliked polemics and he wanted no part of it. Perhaps, too, Reuchlin may have felt that the Reformation was damaging to the free scholarship and research which as a humanist he prized. Reuchlin had cited with approval Pythagoras' use of symbols to confuse and flaunt the common crowd those, cheapjacks and hecklers. Reuchlin's work was esoteric and elitist, intended for the educated also among Mohammedans and Jews⁶². Luther turned to the people, whom he loved. Reuchlin remained a good Catholic to the end and seems even to have entered the Augustinian order before his death. But Luther, too, had been a most devout monk. All these explanations are merely peripheral. The heart of the matter lies elsewhere.

The real obstacle which kept Reuchlin from crossing over to Luther's position was the tremendous chasm lying between their theologies. Copernicus in the preface to his *De revolutionibus orbium caelestium* relates that he was inspired by the Pythagoreans to his theory of the earth in motion about the sun. Reuchlin had missed it there. Luther was the Copernicus of theology, returning to the Christo-centrism of that religious Aristarchus, Saint Paul. Reuchlin had failed to read him aright. There was, then, a wide gulf between Reuchlin's anthropology, cosmology, theology, and Luther's Pauline christology. This was the basic difference between them. So near and yet so far!

VII. CONCLUSION

Reuchlin's religious philosophy, it is clear, was more than a mere haphazard eclecticism. It is nonsense to dismiss it as merely the *diliramenta Cabalae*. He wove many threads of the western intellectual tradition into an organic texture. His ideas were more than poetic effusions. They had a deep objective connection. As Kristeller demonstrated in the case of Ficino, Renaissance philosophy had both rhyme and reason. Goethe could rightly pay him tribute:

Reuchlin, wer will sich ihm vergleichen?
Zu seiner Zeit ein Wunderzeichen.

Reuchlin's philosophy was predominantly a *philosophia supernaturalis*. His great emphasis on faith as the major tool for knowledge and the elixir of life eternal suggests that, far from being the pre-dawn herald of the age of reason,

62. D. A. C., p. 807: At de fabis...; p. 808: Sola imitantes ad corticem... L. Geiger, Johann Reuchlin, pp. 149 f., like a true liberal argues that the Reformation took over the liberating function of humanism and differed only in its appeal to the masses.

he was more believing than his rationalistic scholastic contemporaries. He transcended reason in the narrow sense of logic and syllogism. He soared beyond measure in the classic sense. There is a distinct parallel to the reaction of the late thirteenth-century cabalists against the over-intellectualism of Moses Maimonides and the Jewish scholastics. Sine Lovejoy's appropriate strictures, one hesitates to use the word »romanticism« without due qualification. But at least in a very general sense, Reuchlin's mentality seems nearer the romantic than the rationalistic pole. The easy association of Renaissance and *Aufklärung*, so often made, needs serious restudy⁶³.

A general comparison of Reuchlin's achievement with that of the great Florentines Ficino and Pico may prove to be of value at this point. There can be no doubt that Ficino's contribution to Renaissance philosophy with his detailed exposition of the complex Neoplatonic conception of the universe was the most important in over-all terms. The revival of »Platonism« provided a congenial atmosphere for the growth among Christian scholars of interest in the Cabala, so heavily laden with Platonic mysticism. This was the major debt which Reuchlin and the cabalists owed to the sage of Careggi.

Pico, on the other hand, was an innovator precisely in his introduction of the Cabala to Christian philosophers. Others had preceded him, to be sure, in mentioning the Cabala and in its study. But he was the first to put it to a decisive and dramatic use. He saw the possibilities in the Cabala for the Christian thinker, the authority of antiquity in Hebrew, the value of an oral tradition, the fascination of esoteric symbolism, and the utility of a source outside revelation (*scientia*) for supporting Christian dogma. He was original in this area and Reuchlin was his debtor. Pico was the idea-man, but he lacked the temperament and the time to work his brilliant conceptions into a complete coherent system. His total contribution amounted to one hundred and nineteen theses out of nine hundred in the *Conclusiones*, together with the appropriate retrenchment and rubrics in his *Apologia*. There is nothing of value in his other works and

63. Arthur O. Lovejoy, »The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas«, *Journal of the History of Ideas*, II, no. 3 (June, 1941), pp. 257 ff. There is something to Giuseppe Toffanin's argument for the orthodoxy of the humanists, *Che cosa fu l'umanesimo* (Florence, 1929), and *Storia dell'umanesimo* (Naples, 1933). Reuchlin's case shows, however, what extraneous religious ideas could be fitted over an orthodox framework. Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance* (New York, 1950), would be hard pressed to classify Reuchlin as either a classical Renaissance or a counter-Renaissance man. Paul Joachimsen, »Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes«, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, VIII (1930), pp. 447 f., associates Reuchlin with »the phantastic and mystic drives of the German spirit«, referring to Cusanus' mathematical preoccupations and the reflection of this mentality in Dürer's Melancholia. Though Reuchlin read Cusanus, it is quite difficult to isolate distinctively Cusan ideas in him. Reuchlin's Br. 111, pp. 114 ff.; Reuchlin's Br. 116, p. 124. Beatus Rhenanus returns the works of Cusanus borrowed from Reuchlin.

correspondence. Pico aimed at fitting the cabalist philosophy into an all-embracing system and thereby lost his kingdom in a gamble on world conquest. But, then, he died at thirty-one, two years younger than Alexander. Reuchlin lived longer and had the patient scholarship to work out in detail the lines of thought which Pico merely suggested. The dialogue form which he adopted was unfortunate, it is true, in making his argument indirect and meandering. But it served as a useful device for bringing out several points of view and objections at various levels. Moreover, it is possible with due perseverance to discover in Reuchlin an elaborate synthetic philosophy which nature and time had denied to Pico. This was Reuchlin's major achievement, whatever it was worth religiously and philosophically.

It is quite clear that, although Reuchlin's essential Christianity was rooted in northern piety, the positive philosophical influences on his constructive theology were essentially Italian in origin. What was novel came from the South, from Italy and indirectly from Spain. But the nature of that influence has been misunderstood. Now that we appreciate more fully the Christian concerns of the Italian humanists, thanks to the work of the revisionists, we are in a better position to assess the goals and methods of the northern humanists, such as Reuchlin. In the *guerre de savants* that has raged over this question, some right, as usual, must be conceded to both sides⁶⁴. Reuchlin is one more demonstration of Ernst Cassirer's maxim that the philosophy of the Quattrocento was essentially theology⁶⁵. Reuchlin's design was to use Pythagoras and Cabala for Christ. When Reuchlin's days were ended on June 30, 1522, Hutten's brave words rang out after him: »Who lives thus, never dies.«

ZUSAMMENFASSUNG

Die Forschung befindet sich jetzt, wo dank der Arbeit der Revisionisten die christlichen Anliegen der italienischen Humanisten stärker beachtet werden, in einer besseren Lage, um die Ziele und Methoden von nordischen Humanisten wie Reuchlin zu umreißen. Reuchlin zeigt die Richtigkeit von Cassirers Behauptung, daß die Philosophie der Renaissance wesentlich Theologie ist. Wenn auch die Wurzeln von Reuchlins Christentum in der nordischen Frömmigkeit liegen, so rühren doch die positiven philosophischen Einflüsse auf seine konstruktive Theologie wesentlich aus Italien her.

64. Paul Wernle, *Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert* (Tübingen, 1904), emphasized the Florentine influence on Reuchlin. Heinrich Hermelink, *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus* (Tübingen, 1904), stressed the independent northern sources of German humanism. In Reuchlin's case there is clearly the influence of both northern piety and of Italian philosophy. But the Italian influence was demonstrably more constructive and religious than the Burckhardtians imagined. Shall this be labelled neo-Burckhardtianism?

65. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig und Berlin, 1927), p. 4.

Reuchlin betrachtete sich selbst primär nicht als einen Kreuzfahrer für den Humanismus, sondern als einen beleidigten Verteidiger des reinen Christentums. Seine negativ akzentuierten Ansichten dürfen als typische Äußerungen des allgemein humanistischen Kritizismus aufgefaßt werden. Die besondere Richtung seiner christlichen Apologetik ist durch Florenz und Pico bestimmt. Wie Ficino für Italien Plato hervorholte und Lefèvre Aristoteles nach Frankreich zurückbrachte, so wollte Reuchlin den Deutschen Pythagoras darbieten. Für ihn war das Wissen der hebräischen Kabbalisten im Kern das gleiche wie das der italienischen pythagoräischen Philosophie. Sowohl in *De Verbo Mirifico* wie in *De Arte Cabalistica* wertete er die Kabbala für die christliche Apologetik aus, wobei er sich aller Hauptkünstgriffe der kabbalistischen Exegese bediente.

Diese synthetische Religionsphilosophie umfaßt drei Grundgebiete: Anthropologie, Kosmologie und Theologie. Die geläufige Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos aufgreifend, erörtert Reuchlin die Herrlichkeit der Unsterblichkeit des Menschen, dessen ethische Natur und eine Erkenntnistheorie der Erleuchtung. Seine Kosmologie ist im wesentlichen die neuplatonische große Seinskette, vermittelt durch kabbalistische Kanäle; er versucht jedoch, die biblische Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung aufrechtzuerhalten. Reuchlins Gottesbegriff ist der eines ekstatischen Dichters, ein sowohl immanenter wie unfasßbar transzendenter Gott. Der Messias stellt das Bindeglied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen dar. Reuchlins Christologie tendiert mehr zur *Gnosis* als zu echter Soteriologie. Besonders kraft des heteronomen Moralismus und der hohen Autorität, die nichtchristlichen Quellen beigemessen wird, kommt in seine Theologie ein universal-theistisches Element. Ein fundamentaler theologischer Unterschied trennt Reuchlin von Luthers paulinischer Christologie. Zu einem solchen Ergebnis führte Reuchlins Unternehmen, Pythagoras und die Kabbala für Christus nutzbar zu machen.

Die Reformatoren und das Tridentinum

von Robert Stupperich

Das Konzil von Trient ist von jeher als Antwort der katholischen Kirche auf den Protestantismus angesehen und verstanden worden. In welchem Maße das Tridentinum tatsächlich die Fragestellungen der Reformation aufgenommen hat, mußte aber erst durch die neuere Forschung festgestellt und deutlich gemacht werden. Hanns Rückert hat in seiner grundlegenden Arbeit in dieser Beziehung der Forschung einen entscheidenden Anstoß gegeben und die Untersuchung dieses Problems selbst wesentlich gefördert. Er vertritt dabei die Ansicht, daß das Konzil die Anschauungen der Reformatoren nur vom Hörensagen oder durch kirchenamtliche Schreiben und Gutachten nur in sehr allgemeinen Umrissen gekannt hat¹.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung hat die neue katholische Forschung, ver-

1. H. Rückert, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. 1925, S. 104.

treten durch Hubert Jedin und andere, betont auf die Tatsache hingewiesen, daß einzelne Konzilsteilnehmer sowohl italienischer als auch spanischer Zunge eine umfassende Kenntnis reformatorischer Schriften und dementsprechend der Grundgedanken der Reformation besessen haben. Der Nachweis darüber ist von Jedin schon vor längerer Zeit geführt worden². Ob freilich diese wenigen Konzilsmitglieder das Gesamtbild des Konzils wesentlich bestimmt haben, bleibt eine offene Frage. In den Bahnen von Jedin gehend, hat A. Stackemeier diese Frage untersucht und sie bejahen zu können gemeint³. Auch er urteilt, das Konzil habe das Anliegen der Protestanten gehört und verstanden, die Konzilstheologen hätten gehörig gearbeitet, um den Anforderungen, die von theologischer Seite an sie gestellt wurden, gerecht zu werden. Waren es auch nur vereinzelte Vertreter, die eine gründliche Kenntnis der lutherischen Lehre besessen hatten und weitervermitteln konnten, für ihre Aufgabe sind nach dieser Auffassung die Konzilsväter in hinreichendem Maße ausgerüstet gewesen.

Das Konzil ist sich darüber im klaren gewesen, daß die Protestanten nichts stillschweigend annehmen, sondern jede Äußerung des Konzils genau prüfen und beurteilen werden. Nicht umsonst hat der Augustinergeneral Seripando auf dem Konzil erklärt, er stelle sich die Gegner keineswegs als verschlafene und unachtsame Menschen vor, sondern als solche, die alle Konzilsvorgänge aufs genaueste erforschen werden⁴.

Tatsächlich haben sich die Reformatoren mit dem Konzilsereignis und mit seinen Beschlüssen sehr eingehend beschäftigt. Die Atmosphäre war voller Spannungen. Große Entscheidungen standen bevor. Unter diesen Umständen konnten die auf seiten des Protestantismus stehenden Theologen und Reichsstände die Ergebnisse des Konzils nicht auf sich beruhen lassen. Die Auseinandersetzung mußte sofort einsetzen und ist teilweise mit äußerster Zähigkeit und Schärfe geführt worden.

Dieser Tatbestand ist bis in unsere Tage hinein merkwürdigerweise weder registriert noch genauer untersucht worden. Nachdem H. Jedin in seiner Konzils-geschichte auf die Voraussetzungen hingewiesen und das Material von reformatorischer Seite teilweise aufgezählt hat⁵, ist von E. Stackemeier der Versuch unternommen worden, diesen Komplex zu beleuchten⁶. Allein die Basis, von der er in seinem Aufsatz »Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen« ausgeht, muß als zu schmal angesehen werden. Die protestantische Publi-zistik, die nach der Konzils-eröffnung eingesetzt hat, wird in diesem Zusammen-hang nur in einigen zufälligen Erscheinungen erfaßt, ohne einer Bearbeitung unterzogen zu werden. Im Grunde liegt Stackemeiers Thema auch in einer an-

2. H. Jedin, Das Konzil von Trient und der Protestantismus. (Catholica 1934, S. 137 ff.)

3. A. Stackemeier, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit. 1947, S. 71.

4. CT [Concilium Tridentinum] 2, 418 ff.

5. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient. I. 1949, 421.

6. »Das Weltkonzil von Trient«, hrsg. von G. Schreiber. I. 1951, 79 ff.

deren Richtung. Ihm liegt es im wesentlichen an den Vorgängen auf dem Konzil selbst und nicht an den zahlreichen außerhalb von Trient geführten Auseinandersetzungen. Und doch müssen auch diese untersucht und dargestellt werden. Im folgenden werden freilich teilweise nur Umrisse geboten. Es bedarf noch weiterer Sammlung des publizistischen Materials und der theologischen Einzeluntersuchungen.

Schon was Luthers Konzilsverständnis anlangt, sind wir nur auf geringe Vorarbeiten angewiesen. Th. Kolde hat zwar vor 80 Jahren den Versuch unternommen, Luthers Auffassung vom Konzil bis 1521 darzustellen⁷, aber eine heutige Ansprüche befriedigende Darstellung liegt nicht vor. Im Zusammenhang mit der Entwicklung von Luthers Kirchenbegriff wird zwar gelegentlich auch auf sein Konzilsverständnis hingewiesen⁸, so instruktiv aber diese Hinweise auch sind, meist sind sie aus einem bestimmten Zeitabschnitt genommen und vermitteln nicht die gesamte für Luther wesentliche Sicht. Ebenso muß auch Melancthons Konzilsverständnis weiter geklärt und aus seiner theologischen Sicht heraus erschlossen werden. Über die Grundanschauungen dieser beiden Reformatoren hinaus liegt aus den Jahren, in denen die Konzilsfrage in der Öffentlichkeit als aktuelle Frage verhandelt worden ist, eine Fülle von Gutachten aus der Feder der weiteren Reformatoren vor. Auch diese müssen gesichtet und im einzelnen analysiert werden. Als die Verhandlungen über das Konzil geführt wurden, begannen in den evangelischen Reihen verschiedene Auffassungen sich abzuheben und nebeneinanderzutreten. Die Unterschiede sind dabei weniger grundsätzlicher als praktischer Art gewesen, so daß die protestantische Haltung als solche sich immer noch einheitlich heraushob.

Unter den Vorarbeiten, die mir zustatten gekommen sind, erwähne ich eine Schrift von Reinhard Mumm, die als Anhang ein Verzeichnis der gegen das Konzil von Trient gerichteten Schriften enthält⁹. Dieses Verzeichnis ist freilich unvollständig und bezieht sich hauptsächlich auf die spätere Zeit. Es vermittelt aber doch einen Eindruck davon, was vor dem Erscheinen von Martin Chemnitzens *Examen concilii Tridentini* auf diesem Gebiet geleistet worden ist. Seltsamerweise fehlen in diesem Verzeichnis sehr wesentliche Veröffentlichungen. So ist z. B. Martin Butzer überhaupt nicht erwähnt. Aber auch andere namhafte Vertreter der reformatorischen Welt, die ihre Polemik gegen das Konzil gerichtet und kontroverstheologisch gewirkt haben, sind ebensowenig genannt. Anscheinend ist aber Mumms Schrift in Vergessenheit geraten; sonst hätte das entsprechende Verzeichnis im 12. Bande des *Concilium Tridentinum* nicht so spärlich ausfallen können¹⁰, auch wenn es nur die Jahre 1537–1546 berücksichtigt.

7. Th. Kolde, *Luthers Stellung zu Konzil und Kirche*. 1876.

8. Vgl. P. Tschackert, *Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre*. 1910, S. 111 u. a.

9. R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient*. I. 1905, S. 79 ff.

10. CT 12, S. LXXIV–LXXX.

Das historische Material ist so umfangreich, daß im folgenden keine Vollständigkeit auch nur in der Aufzählung der Titel geboten werden kann. Nur ein Teil ist näher bearbeitet worden. Lediglich die wichtigsten Schriften sind hier herangezogen worden, denen die von reformatorischer Seite gebrauchten entscheidenden Argumente und Begründungen entnommen werden konnten. Meist liegen diese Schriften und Gutachten in den alten Drucken vor, nur wenige von ihnen sind auch in neueren Ausgaben zugänglich. Anlässlich der 400jährigen Erinnerung an die Ereignisse von 1551/52 hat E. Bizer die Württembergische Confession, die in Trient vorgelegt und vertreten werden sollte, mit einer sehr umfangreichen Einleitung vorgelegt¹¹. Die zu demselben Zweck von Melancthon zusammengestellte Confessio Saxonica, die ihr Verfasser persönlich auf dem Konzil vertreten sollte, liegt im 6. Bande meiner Melancthon-Ausgabe neu ediert vor¹². Auch einige kleinere Quellenstücke von geringerer Bedeutung sind gelegentlich neu herausgegeben worden. In der Literatur ist auf die Episode von 1551, das Erscheinen einiger Vertreter des Protestantismus in Trient, bisweilen hingewiesen worden. Zu dem erwarteten Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten ist es dort bekanntlich nicht gekommen¹³. Das politische Geschehen brachte es mit sich, daß das Konzil in seiner zweiten Periode ein frühzeitiges Ende nahm und das Interesse an ihm sich schnell erschöpfte. Vom Abschluß des Konzils aber erwarteten die Protestanten nichts mehr. Daher ließ auch die Rückwirkung, die von der reformatorischen Publizistik auf das Konzil ausging, immer mehr nach.

I. LUTHERS STELLUNG ZUM KONZIL IM ALLGEMEINEN

Nachdem sein Gespräch mit dem Kardinal Cajetan in Augsburg ergebnislos verlaufen war, hatte Luther von Wittenberg aus, wahrscheinlich auf den Rat seiner juristischen Freunde hin, am 28. November 1518 an ein allgemeines Konzil appelliert. Diese Appellation erfolgte vor einem Notar und vor Zeugen, wobei man sich eines Pariser Formulars bediente¹⁴.

Luther ging von der Voraussetzung aus, daß das Konzil in Glaubensfragen über dem Papst stände. Freilich war diese Voraussetzung von Rom aus schon längst bestritten. Die Beschlüsse des Basler Konzils, die diese Auffassung legiti mierten, waren auf dem 5. Laterankonzil aufgehoben. St. Ehses meinte, Luther hätte unwissend gegen die geltende römische Auffassung verstoßen¹⁵. War es Luther wirklich nicht gegenwärtig, daß Papst Pius II. am 18. Januar 1460 in der

11. Confessio Wirtembergica. Das württembergische Bekenntnis von 1551. Stuttgart 1952.

12. Melancthons Werke (ed. Stupperich). Bd. VI (1955), S. 80–167.

13. Vgl. Friedensburg, Die Stellung Straßburgs zum Konzil 1551 (Els.-Lothr. Jb. 8).

14. WA 2, 36 ff. Vgl. Köstlin-Kawerau, Luthers Leben, I, 218 und Jedin, Gesch. des Konzils von Trient, I, 140.

15. Ehses in Histor. Jb. 39 (1918/19), S. 740.

Bulle *Execrabilis* es verboten hatte, vom Papst an ein Konzil zu appellieren¹⁶, und daß Leo X. dieses Verbot erst am 19. Dezember 1516 wiederholt und bestätigt hatte? Davon konnte keine Rede sein. Luther wollte ausdrücklich jenes Verbot als unrechtmäßig ablehnen. Er hielt sich in diesem, wie in vielen anderen Fällen, an die Auffassung der alten Kirche, für die das Konzil in Glaubenssachen die höchste Instanz darstellte, und er erklärte das päpstliche Appellationsverbot mit seinem Schritt für nichtig. Mit vollem Bewußtsein setzte er sich daher über die nach seiner Meinung unrechtmäßige päpstliche Verfügung hinweg¹⁷. In seinen schon früher geschriebenen Resolutionen ging Luther auf diesen Tatbestand ein¹⁸. Dem Papst, so führte er hier aus, stünde es weder zu, zu bestimmen, was ein Glaubensartikel sei, noch läge es in seiner Hand, Reformen in der Kirche einzuleiten. Vielmehr sei beides dem Urteil des allgemeinen Konzils vorbehalten¹⁹.

Luther hielt keineswegs die konziliare Auffassung fest, weil er im Konzil im Sinne des späten Mittelalters das Universalheilmittel für alle Schäden der Zeit sah. Wenn er auch häufig auf Argumente konziliarer Kanonisten wie Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) oder Peter d'Ailli (Cameracensis) zurückgriff, so war seine grundsätzliche Auffassung in vielem bereits eine andere. Luther sah wohl im allgemeinen Konzil die Repräsentation der allgemeinen Kirche²⁰. Er gestand diesem auch das Recht zu, das alle alten Konzilien ausgeübt hatten, nämlich in Glaubensfragen zu entscheiden²¹. Freilich sah er durchaus, daß diese Entscheidung nicht untrüglich sei²². Eine solche könnte nur die *Ecclesia universalis* fällen. Insofern konnte das Konzil auch keine absolute Autorität beanspruchen. Mit den alten Kanonisten konnte er daher sagen: Einem einzelnen Gläubigen sollte mehr geglaubt werden als einem Konzil, wenn er eine größere Autorität für sich hätte²³. Die beste Autorität ist ihm aber »die Majestät der Heiligen Schrift und der Wahrheit«²⁴.

Diese und keine neue Ansicht vertrat Luther auf der Leipziger Disputation. Nur für die Öffentlichkeit, die mit den Auffassungen des Konziliarismus nicht vertraut war, erschien diese Auffassung, daß auch Konzilien irren könnten, als gewaltige Neuerung. Wie wir gesehen haben, war aber in Luthers Resolutionen wie in seiner Antwort an Silvester Mazzolini Prierias dieser Standpunkt schon völlig klar ausgeprägt worden. Diese Tatsache hat Joh. Heckel mit aller Deutlichkeit in seinen Untersuchungen zu Luthers anfänglichen Rechtsanschauungen herausgearbeitet²⁵.

Hatte Luther einerseits an die konziliaren Bestrebungen des 15. Jahrhunderts angeknüpft und andererseits die Autorität der Konzilien relativiert, weil sie nach Ausweis der Geschichte nur zu oft des Heiligen Geistes entbehrt und Irriges

16. CT 4, S. XXV² und Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums. 1932, S. 242.

17. WA 7, 42.

18. WA 1, 627.

19. WA 1, 568.

20. WA 1, 656 f.; WA 2, 404.

21. WA 1, 384.

22. WA 1, 685.

23. WA 2, 404.

24. WA 2, 36.

25. Joh. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium* (S. B. d. Bay. Akad.). 1949. S. 76 f.

gelehrt hätten, so legte er doch eine neue theologische Konzeption vor. Väter und Konzilien stehen ihm nicht neben oder über der Schrift, sondern in jedem Falle unter der Schrift. Primat und Konzil sind beide *ex iure humano*²⁶. Die Schrift allein ist ausschlaggebend. Daher steht es ihm fest, daß »man mehr einem Laien sollte glauben, der Gschrift hat, dann dem Papst und Concilio ohne Gschrift«²⁷. Schon in der Disputation hatte er sich auf Augustins Meinung berufen: *verbum Dei infallibile, concilium vero creatura istius verbi*²⁸. Hat es also das Wort für sich, so ist das Konzil als ordnende Instanz anzuerkennen. In äußeren Fragen vermag es manches zu regeln und zurechtzubringen.

Im Grunde steht es Luther von jeher fest, daß das Konzil, das er meint, ein »freies christliches Konzil« sein müsse. Es gründet sich auf das Wort und entspricht der christlichen Gemeinde und dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums. Vorausgesetzt ist also kein vom Papst einzuberufendes und von ihm geleitetes Konzil, sondern ein solches, wie es die alten Konzilien seither gewesen sind²⁹. Wenn Luther daher einen Aufruf »An den christlichen Adel deutscher Nation« richtete, sich für die christliche Ordnung einzusetzen, so nur zu dem Zwecke, mit diesem »Trompetenstoß« dem Konzil die Freiheit wieder zu erkämpfen³⁰. Dazu mußte er »die dritte Mauer der Romanisten« einrennen. Dieses freie Konzil weiß als Norm über sich nur die Heilige Schrift und hat die Pflicht, den Papst zu strafen, wenn er die ihm gezogenen Grenzen überschritte. Nach Luthers Meinung könnte jedes Gemeindeglied etwas dazu beitragen, daß ein freies Konzil zustande käme, indem es auf die praktische Notwendigkeit eines solchen hinwies. Das Konzil hätte größere Aufgaben, als nur die Mißstände in der Kirche abzustellen und die Hierarchie auf ihre Grenzen hinzuweisen. Es hat vornehmlich die Pflicht, darauf hinzuwirken, daß die Christen »Christum und seine Kirch lieb hetten«³¹. In dieser Richtung läge auch das Amt des Papstes: er mußte »weinen und beten für die Christenheit«, statt in Überheblichkeit zu verharren. Die aufbauende Tätigkeit ist freilich wenig geachtet, und es ist erklärlich, so fährt Luther fort, »daß sich solche Leute vor der Reformation und einem freien Concilio fürchten und mit Hilfe aller Könige es zu verhindern suchen«³².

Im Unterschied zu Joh. Heckel, der bei Luther eine Kontinuität der grundsätzlichen theologischen Gedanken sieht und von seiner ersten Psalmenvorlesung an dieselben Ansätze nur immer deutlicher ausgeprägt findet, meint Hubert Jedin in Luthers Predigt vom Bann einen neuen Kirchenbegriff entwickelt zu sehen, mit dem die Autorität der Konzilien aufgehoben ist. In der Schrift »An den Adel« will Jedin die Proklamation von Luthers Konzilsprogramm erblicken. Dieses Programm sei im Grunde das alte Prinzip des Konziliarismus mit seiner Lehre von der Konzilsberufung im Notstand. Dazu kämen einige revolutionäre

26. WA Br. 1, 470.

27. Ebd. 472.

28. WA 2, 288.

29. WA 6, 413 ff.

30. WA Br. 2, 168.

31. WA 6, 415.

32. Ebd. 425 und Höl1, Luther, S. 327 ff.

Gedanken. »Das Neue, Revolutionäre verbindet sich mit dem Alten, Wohlbekannten und verbirgt dahinter sein Wesen³³.«

In den zwanziger Jahren hatte Luther des öfteren Gelegenheit, sich zur Konzilsfrage zu äußern³⁴. Seine Auffassung ist dabei noch entschiedener ausgeprägt worden, ohne daß der Grundgehalt sich geändert hätte. Die Konzilien bleiben für ihn Einrichtungen menschlichen Rechts³⁵. Ihr Handeln steht unter dem Gesetz des Geistes und der Kraft. Wie das Apostelkonzil müssen sie erst durch ihre Betätigung ihre Legitimation erweisen. Die bischöflichen Versammlungen als solche sind noch nichts und beweisen noch nichts. Nur wenn sie »die Schrift und Gottis Wort führen«, können sie zeigen, daß der Heilige Geist bei ihnen am Werke sei. Niemals stehen die Beschlüsse dieser Versammlungen der Heiligen Schrift gleich oder gar über ihr. Luther sieht es als ein Unglück für die Christenheit an, daß überall in der Welt der Wahn verbreitet worden sei, die Konzilien »haben den heyligen geyst«. Dieser Anspruch muß zu einer Täuschung führen. Luther braucht daher den derben Vergleich: »So müssen wyr pfeffer betzalen und meuß mist fressen.«

Luther hat auch klare Abgrenzungen bezüglich der Aufgaben des Konzils verlangt³⁶. Was in der Schrift klar und deutlich gesagt ist, braucht nicht erst durch ein Konzil beschlossen zu werden, selbst wenn die Möglichkeit verschiedener Deutungen vorläge. Gottes Wort und Wille hat auch ohne Konzil seine Geltung. Nur wenn ungeklärte Fragen vorliegen, die zu einer theologischen Entscheidung geführt werden müssen, oder wenn »zeytlich sachen« beraten und beschlossen werden müssen, hat ein Konzil Sinn und Recht.

Als Antwort auf die päpstliche Bannbulle vom 15. Juni 1520 hatte Luther am 17. November 1520 seine Appellation an ein allgemeines Konzil erneuert³⁷. Derselbe Ruf nach dem Konzil war auch von den Ständen erhoben worden. Dieses Verlangen war so stark, daß Aleander aus Worms berichtet, alles rufe nur noch: Konzil, Konzil!³⁸ Unter dem Eindruck dieser Haltung war der Nuntius überzeugt, daß es ohne Konzil nicht möglich sein werde, Luthers Sache zu einem erträglichen Abschluß zu bringen³⁹.

Ging es aber in Worms wirklich um das Konzilsverständnis? Haben Luthers Partner sich darum bemüht, ihn von seiner Konzilsauffassung abzubringen? Luther blieb jedenfalls weiterhin dabei: »Ich glaube weder dem Papst, noch den Konzilien allein, weil es am Tag ist, daß dieselben zu vielmaln geirrt und wider sich selbst geredt haben⁴⁰.« Traf aber Luther damit den rechten Grund, wenn er an den Kaiser schrieb: »Hic fuit controversiae totius cardo⁴¹?«

33. Jedin a. a. O. I, S. 149 f. Dagegen meint Holl a. a. O. S. 312 f., auf den Jedin verweist, etwas anders.

34. WA 6, 258.

35. WA 8, 150 f.

36. WA 12, 236.

37. WA 7, 75 ff.

38. CT 4, S. XV.

39. Kolde, Konzil S. 89.

40. RTA 2, 581, 25.

41. WA Br. 2, 308.

War Luther einerseits von der Notwendigkeit eines Konzils überzeugt und sprach er sich dafür aus, daß ein großes und scharfes Konzil gehalten werden sollte, so blieb er doch andererseits dem Konzilsgedanken gegenüber skeptisch. Schon im Jahre 1524, als ihm die Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam bevorstand, schrieb er an Nikolaus Hausmann in Zwickau: »Mihi conciliorum nomen paene tam suspectum et invisum est quam nomen liberi arbitrii^{41a}.«

II. VERHANDLUNGEN ÜBER DIE KONZILSAUSSCHREIBUNG

Die seit Jahren im politischen Leben des Reiches erhobenen Konzilsforderungen konnten von der Kirche nicht überhört werden. Der Nürnberger Friede verlangte, daß das Konzil binnen eines Jahres stattfände. Die Erörterung der Konzilsfrage lebte wieder auf⁴². Papst Clemens VII. sah sich genötigt, sie aufzunehmen. Die Entsendung der Nuntien, die sein Werbungsschreiben ins Reich brachten, sollte die Ernsthaftigkeit der kurialen Absichten deutlich machen. Von den evangelischen Ständen und ihren theologischen Beratern war eine Stellungnahme gefordert.

Als Bischof Rangoni nach Weimar kam und Besprechungen der kursächsischen Räte mit ihm stattfanden⁴³, wurden die Wittenberger Theologen zum ersten Male um ihre Meinung befragt. Melanchthon hielt es unter diesen Umständen für zweckmäßig, die Beteiligung am Konzil nicht abzulehnen⁴⁴. Sollte es zu einem Konzil kommen, so meinte er, würde man die Möglichkeit haben, unter leidlichen Bedingungen mit der Gegenseite zu verhandeln; wenn anders, wäre man entschuldigt. Irgendwelche Verpflichtungen, so hieß es in seinem Gutachten weiter, sollte und könnte man im voraus nicht übernehmen. Vor allem machte er schon hier darauf aufmerksam, daß im Unterschied zur altkirchlichen Zeit, wo auf den Konzilien die Entscheidungen nach Gottes Wort gefällt wurden, später die Kirchenversammlungen sich nach ihren eigenen Konstitutionen richteten. Nach evangelischem Verständnis aber könnten diese niemals als Maßstab und Richtschnur anerkannt werden. Melanchthon hielt es auch für notwendig, den Kaiser daran zu erinnern, daß die Not der Christenheit nur dann behoben werden könnte, wenn es zu einem »freien Concilium« käme.

Auf Grund dieses Gutachtens haben die Häupter des Schmalkaldischen Bundes ihre Entscheidungen getroffen. Auf ihren Beschluß hin wurden die Darlegungen des päpstlichen Nuntius über das Konzil in Wittenberg mit einer Vorrede Melanchthons im September 1533 gedruckt. Mochten von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben werden, so führt Magister Philippus hier aus, in

41 a. WA Br. 3, 373.

42. Vgl. K. Hofmann, Die Konzilsfrage auf den deutschen Reichstagen 1521—1524. (Diss.) Heidelberg 1932.

43. Vgl. CT 4, XCII ff.

44. CR 2, 655 f.

Deutschland im gegenwärtigen Zeitpunkt ein Konzil zu berufen, bei gebotener Möglichkeit sollte keine Absage erteilt werden. »Große Dinge«, so schreibt er weiter in seiner Vorrede, »entbehren nicht der Gefahren⁴⁵.« Um der möglichen Schwierigkeiten willen dürfe eine gute Sache nicht verworfen werden. »Mit Vernunft läßt sich vieles lenken und mildern.« Kaiser und Fürsten können viele Gefahren verhüten. Die alte Kirche hat trotz der dogmatischen Meinungsverschiedenheit nicht gefürchtet, Konzilien einzuberufen. Wenn die Apostel und später die Kaiser gemeint hätten, sie würden durch diese Versammlungen mehr der Uneinigkeit als der Einheit dienen, hätten sie keine Synode gehalten. Melanchthon mahnte, dieses Beispiel zu befolgen. Bei weltlichen Angelegenheiten könnte die Meinungsverschiedenheit durch das Schwert beigelegt werden, nicht aber bei kirchlichen. Die Concordie in der Kirche kann nicht mit Gewalt geschaffen werden; hier müssen zunächst die Gewissen beruhigt werden. Nur bei Einmütigkeit kann eine *durabilis concordia* erzielt werden. Die von den Reformatoren vertretenen Grundartikel seien *certi et perspicui*, so daß sie niemand in Zweifel ziehen kann, es sei denn ein Sykophant. Und solche Artikel können durch kein Wüten zerstört werden. Die Kirche heißt in der Schrift »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1. Tim. 3, 15). Sie muß diesem Namen entsprechen.

Das Konzil ist wenn jemals so jetzt notwendig, um die vielen Kontroversen zu begleichen⁴⁶. Ein anderes Mittel gibt es dafür nicht. Jede Überheblichkeit und Selbstsicherheit macht den Schaden nur größer. Die Kirche darf nicht zur Tyrannin werden. Sie muß die vorhandenen Übel heilen und zu rechter Frömmigkeit rufen. Die Heilige Schrift weist darauf hin. Die evangelischen Stände müssen öffentlich erklären, daß sie die kirchliche Ordnung nicht ablehnen.

Melanchthon drang mit seiner Auffassung nicht durch. Der Kurfürst, beraten von seinen Juristen, nahm einen strengeren Standpunkt ein. Die Antwort des Schmalkaldischen Bundes fiel dementsprechend ablehnend aus⁴⁷. Man sah auf dieser Seite keine Gewähr dafür, daß die Glaubensfragen sachlich und nüchtern auf Grund der Heiligen Schrift geprüft und beurteilt würden. Nur der Überlieferung wollten sie sich nicht stellen. Dies waren die Folgerungen, die die Stände aus Luthers Konzeption ziehen mußten.

Der Papstwechsel von 1534 ließ die Konzilsfrage erst recht aktuell werden. Die Sendung des Nuntius am Wiener Hof Vergerio ins protestantische Lager machte eine konkrete Antwort ihrerseits notwendig⁴⁸. Nachdem er Zusagen von katholischer Seite erlangt hatte, begab er sich nach Wittenberg⁴⁹. In Luthers Antwort ist der Satz bedeutsam, sie brauchten kein Konzil, aber für die andern wäre es nützlich⁵⁰. Joh. Friedrich hatte den Nuntius in Prag empfangen und ihn nach

45. CR 2, 668. 46. CR 2, 669.

47. CT 4, XCVII ff. und Jedin, Geschichte I, 22 f.

48. Köstlin-Kawerau II, 361.

49. CR 2, 989.

50. NBD [Nuntiaturberichte aus Deutschland] 1, 539 ff.

Schmalkalden verwiesen⁵¹, wo sich der Bundestag mit dem päpstlichen Anerbieten beschäftigen sollte. Es blieb die Frage, ob der Nuntius nicht zu viel versprach, wenn er zusicherte, daß das bevorstehende Konzil ein »freies« sein werde und alle Vertreter der Altgläubigen dieses Konzil aufs eifrigste erstrebten⁵². Melancthon meinte, es wären leere Phrasen und Vergerio hätte nichts Gewisses zu sagen. Der Kurfürst war auf seinem Standpunkt stehengeblieben⁵³. Für ihn war es wichtig, daß das Konzil frei sein und nach der Schrift urteilen sollte⁵⁴.

Der Bundestag in Schmalkalden sprach sich in ähnlicher Weise aus. Er bezog sich auf die Auskunft, die vor zwei Jahren erteilt war. Die *communis Ecclesiae* salus bestimmte die ev. Stände. Sie hielten gerade in diesem Zeitpunkte das Konzil für notwendig und hofften, die *boni viri* in allen Völkern erstrebten gleich ihnen das Konzil als *medicina ecclesiae morbis*. Manches Unheil und manche verheerenden Zustände in der Kirche könnten durch die Autorität der Kirche behoben werden. In diesem von Melancthon entworfenen Antwortschreiben wird weiter beanstandet, daß die Protestanten nicht zu einem »freien« Konzil eingeladen werden. Melancthon entwickelt weiter, was er unter »freiem« Konzil verstehe, nämlich eine Versammlung von geeigneten unparteiischen Männern aus allen Ständen (*ad cognoscendas et diiudicandas has controversias iuxta verbum Dei*). Die Autorität der Gesamtkirche stehe über der päpstlichen. Die Forderung der ev. Stände ginge weiter nach dem freien Konzil. Sie würde als billig und dem Evangelium entsprechend bezeichnet. Unter dieser Voraussetzung würden sie dem gemeinsamen Nutzen und der Eintracht sich nicht entziehen⁵⁵.

Da die Zusage der großen Mächte vorlag, entschloß sich Paul III. am 2. Juni 1536, das Konzil auf den 23. Mai 1537 nach Mantua auszuschreiben⁵⁶.

Aus zahlreichen Veröffentlichungen dieser Jahre geht mit größter Deutlichkeit hervor, wie intensiv sich die Wittenberger Theologen, nachdem das Konzil nach Mantua ausgeschrieben war, mit dem Konzilsgedanken befaßten und in welcher Weise sie die Öffentlichkeit zu bestimmen versuchten. Für Luther selbst drängte sich die Parallele des Konstanzer Konzils so stark auf, daß er zuerst drei Briefe von Jan Hus mit einer Vorrede versehen 1536 im Druck ausgehen ließ⁵⁷. Diese waren von Johann Agricola ins Deutsche übersetzt worden. Im nächsten Jahr ließ er diesen weitere *Epistolae quaedam piissimae et eruditissimae Joannis Hus*⁵⁸ folgen. Durch die Übersetzungsarbeit war Agricola angeregt worden, auch selbständig seine Auffassung zu vertreten. Im selben Jahre veröffentlichte er die *Disputatio Joannis Hus, quam absolvit, dum ageret Constantiae*, und 1538 in schmucklosen Reimen seine »*Tragoedia Joannis Hus, allen Christen nützlich*«.

51. CR 2, 982 ff.

52. CR 2, 990.

53. CR 2, 984.

54. Ranke IV, 70 ff.

55. CR 2, 1021.

56. CT 4, 2 ff. und H. Virck, Zu den Beratungen der Protestanten über die Konzilsbulle vom 2. 6. 1536, ZKG 13 (1892), S. 487 ff.

57. WA 50, 23–24.

58. Ebd. 50, 123 ff.

und tröstlich zu lesen«⁵⁹. Luther selbst hatte freilich bald, wie seine Glossen zur Prorogation des Konzils zeigen, eine andere Haltung der ganzen Angelegenheit gegenüber eingenommen⁶⁰.

Nicht minder als Wittenberg war auch Marburg an der Konzilsfrage interessiert. Auf Veranlassung des sächsischen Kurfürsten hatte Landgraf Philipp seine Theologen zu einem Gutachten über das Konzil aufgefordert. Demzufolge hatte Antonius Corvinus bereits im Sommer 1536 die »Bedenken der hessischen Theologen über die Veranstaltungen eines allgemeinen Konzils«⁶¹ dargelegt. Corvinus hatte sich damit zum Sprecher Hessens gemacht. Er hatte sich aber nicht enthalten können, auch im eigenen Namen mit Flugschriften zu dieser Tagesfrage hervorzutreten. So legte er zunächst seine Pasquilli vor. Anschließend ließ er 1537 seine Schrift »Von Concilium Gewalt« in Marburg drucken⁶². Aber auch andere hessische Theologen, wie z. B. Johann Kymaeus, beteiligten sich an diesen Auseinandersetzungen. Auch hier wurde auf das altkirchliche Beispiel besonders hingewiesen. Mit diesem Gegenstand befaßte sich Kymaeus in seiner Schrift »Ein alt christlich Konzilium zu Gangra gehalten«⁶³.

Das »Bedenken der hessischen Theologen« war ein sehr weitläufiges und gelehrtes Schriftstück geworden. Die Marburger Theologen und die Pfarrer des Landes sprachen sich darin für die Notwendigkeit des Konzils und seiner Veranstaltung auf deutschem Boden aus. Es wurde weiter unterstrichen, daß auch die alte Kirche nur den Weg der konziliaren Verhandlungen gekannt hat, wenn es galt, einen in der Kirche aufgekommenen Irrtum auszuräumen. Zugleich wurde die Auffassung von der Überlegenheit des Konzils über den Papst wiederholt⁶⁴. In einem anderen Entwurf, der vom hessischen Prediger Lening stammte, wurde der Gedanke des Gegenkonzils aufgebracht, der später auch vom sächsischen Kurfürsten und seiner Umgebung aufgenommen, von den Theologen in Wittenberg dagegen verworfen wurde. Auch die Marburger Synode hatte diese Vorschläge schon für ergänzungsbedürftig angesehen⁶⁵.

In ihrem Gutachten vom Januar 1537 erklärten sich die hessischen Theologen dafür, daß das Konzil auf deutschem Boden gehalten wurde. Wenn Rom behauptet, daß die Ketzerei in dieser Zeit in Deutschland aufgekommen sei, dann müsse nach altkirchlichem Brauch am Ursprungsort der Ketzerei über sie verhandelt werden. Von Mantua versprachen sie sich nichts, als daß das Evangelium ganz verboten würde. Wollte die päpstliche Seite das Konzil nicht in

59. Vgl. G. Kawerau, Joh. Agricola. Halle 1881, S. 118 ff.

60. Vgl. WA 50, 92—95.

61. Gedruckt bei Neudecker, Merkw. Aktenstücke 1838, S. 121 und Seckendorf III, 145.

62. P. Tschackert, Ant. Corv. Leben. 1900, S. 47 f.

63. WA 50, 46 f.

64. Vgl. Tschackert, a. a. O., S. 43 ff.

65. E. Braune, Stellung der hessischen Geistlichen in den kirchenpolitischen Fragen der Reform.-Zeit. Diss. Marburg 1932, S. 64 ff.

Deutschland stattfinden lassen, dann mußte vom Kaiser ein Nationalkonzil angesagt werden, das in keinem Fall unter päpstlichem Vorsitz stehen dürfte. Für diese Auffassung beriefen sich die Hessen auf Nicolaus Cusanus. Die Versammlung mußte aus ihrer eigenen Mitte Richter wählen, die nach der Heiligen Schrift urteilen sollten. Dabei wird ebenfalls die These der Reformkonzilien wiederholt. Sollte aber eine Gesandtschaft der evangelischen Stände nach Mantua geschickt werden, dann hätte sie nach hessischer Auffassung die Aufgabe, dort an ein freies christliches Konzil zu appellieren und dort ihren Glauben zu bekennen⁶⁶.

Der Landgraf übersandte die hessischen Entwürfe an den Kurfürsten⁶⁷. Im allgemeinen ergaben sich zwischen den sächsischen und hessischen Theologen keine großen Differenzen. Aber nicht nur die Hauptleute des Schmalkaldischen Bundes hatten Gutachten ihrer Theologen zum Konzilsangebot eingeholt, Herzog Albrecht in Preußen hatte von Paul Speratus einen »Ratschlag« am 20. Juni 1537 darüber erhalten⁶⁸, »Was zu thun sei, wo das Concilium etwas, das unchristlich ist und wider Gottes Wort würde sein, determiniert und der Papst durch seinen Anhang solches vollstrecken wollte«⁶⁹.

Die Beratungen in Schmalkalden, zu denen die evangelischen Stände ihre Theologen in großer Zahl geschickt hatten, zogen sich hin. Während die Fürsten die politische Seite der Konzilsfragen erörterten, waren auch kirchenrechtliche und theologische Gründe zu hören⁷⁰.

Wieder war den Protestanten eine Gelegenheit gegeben, sich zu den päpstlichen Konzilsabsichten zu äußern. Im Februar 1537 tagte der Schmalkaldische Bund, und hier sollte Nuntius van der Vorst dem sächsischen Kurfürsten die Konzilsbulle überreichen. Er wie der kaiserliche Vizekanzler Matthias Held erhielten die gleiche Antwort⁷¹.

Die Gutachten der Theologen, vornehmlich Melanchthons, hatten anders gelaute, als die Antwort der Diplomaten es ausdrückte⁷². Melanchthon hatte auch jetzt wieder gemahnt, die Tür nicht zuzuschlagen. Er war es auch, der die Vorteile der Konzilsannahme unentwegt betonte und nicht zugeben wollte, daß mit der Annahme des Ausschreibens auch eine Unterwerfung unter das päpstliche Urteil verbunden sei. Ehe über den *modus procedendi* gehandelt sei, könnten nach seiner Auffassung die evangelischen Stände das Konzil nicht ablehnen⁷³, sonst würden sie ihre früheren Appellationen fallenlassen. Immerhin sollte die Annahme mit einer Protestation verbunden sein⁷⁴. Ein Gegenkonzil lehnten sie

66. Neudecker, »Merkwürdige Aktenstücke, 1838, S. 124–142.

67. G. Mentz, Joh. Friedrich, II, 108 ff.

68. P. Tschackert, Urk.-Buch d. Ref. in Preußen II, 350.

69. Ebd. Bd. II, Nr. 1067/68 und WA Br. 8, 60.

70. Vgl.: PC [Politische Correspondenz der Stadt Straßburg] 2, 415 ff.

71. Mentz, Johann Friedrich III, 357 ff. und CT 4, 73 ff.

72. CR 3, 99 ff. vgl. Virck ZKG. 13, 491 ff.

73. CR 3, 122 ff.

74. CR 3, 157.

ab, da es den Charakter des kirchlichen Schismas tragen würde. Zum mindesten müßten zwingende Gründe dafür vorliegen und die Einigkeit der Protestierenden deutlich sein. Sie erwarteten ein billiges Verfahren und keinen einseitigen Prozeß. Sollte dies trotzdem eintreten, so müßten die Fürsten sich dagegen setzen und die Untertanen schützen. Mit dieser Auffassung blieb Melanchthon allein. Vielmehr erhoben sich recht deutliche Stimmen dagegen, die dem Kurfürsten Johann Friedrich mehr entsprachen. Die Sorge, man möchte »ins Netz geführt werden«, war auf dieser Seite groß, besonders bei den Fürsten, so daß sie auch manchen Theologen beeindruckte⁷⁵.

Auf kurfürstliches Ersuchen hatte Luther seine Artikel für Schmalkalden entworfen, die in Mantua vorgelegt werden sollten⁷⁶. Im allgemeinen enthielten sie nichts anderes als CA und Apol., aber in völlig anderer Form. Hinzu kam die Ablehnung des päpstlichen Primats. Es war ein persönliches Bekenntnis, dem der Kurfürst völlig zustimmte⁷⁷. Melanchthon hat die Artikel in Schmalkalden nicht zur Sprache gebracht. Als er erkrankt war, schrieb Luther die scharfe Schrift »Die Lügend von St. Joh. Chrysostomo«, in der er sich aufs heftigste vom päpstlichen Konzil distanzierte und seine Haltung mit kräftigen Ausdrücken bestätigte⁷⁸.

Im selben Geist war Luthers Gutachten vom 8./9. Februar 1537 gehalten⁷⁹.

Als Luther dieses Bedenken in Schmalkalden schrieb, befürchtete er, das neue Konzil werde nach der päpstlichen Ankündigung lediglich die bisherige Entwicklung der römischen Kirche rechtfertigen und sich in allem gegen die evangelischen Stände richten. Ja noch mehr, Luther nahm an, das Konzil werde den Versuch unternehmen, die Evangelischen zu zwingen, daß sie es für rechtmäßig hielten und »yhre ja herrn sein«. Freilich hielt er mit seiner Erwartung auch nicht zurück, daß das Konzil kein Ansehen mehr haben werde, da seine Autorität inzwischen so stark schon gelitten hätte. Daher riet er, weder die Beteiligung zuzuschlagen, noch abzuschlagen, sondern »Gottes weyse lernen, der nicht eilet«⁸⁰. Der Kurie, meinte er, würde es nicht unlieb sein, wenn die Lutherischen das Konzil ablehnten.

Wie wenig sich Luthers grundsätzliche Position geändert hatte, zeigen die Gedanken, die er über Recht und Macht eines gemeinen Concilii in den akademischen Disputationen am 10. Oktober 1536 entwickelte⁸¹. Seine dazu aufgestellten Thesen waren so aktuell, daß sie in deutscher Übersetzung damals zweimal gedruckt werden mußten. In diesen 30 Thesen geht Luther von der Grundlage der Kirche aus, um die letzte Autorität allein Christus zuzuweisen und die Apostel ausschließlich als diejenigen zu bezeichnen, qui articulos fidei tradere debebant. Der Gedanke der Sukzession, wie er in der römischen Welt üblich

75. CR 3, 139 ff.

78. WA 50, 49.

81. WA 39, I, 181 ff.

76. WA 50, 218 ff.

79. WA Br. 8, 35 ff.

77. Vgl. WA Br. 8, 4.

80. WA Br. 8, 38.

geworden war, wird von ihm in scharfer Weise abgelehnt. Christen können nur vom Wort der Apostel her Autorität haben; verlassen sie dieses Fundament, dann gehen sie verloren und machen sich zu Häretikern und Antichristen. Es besteht kein Unterschied zwischen Bischöfen, die auf Konzilien sitzen, und anderen Christen. Sie können alle irren. Luther wendet sich auch gegen den Anspruch der römischen Konzilien, daß sie legitime in Spiritu Sancto congregati seien. Niemand kann den Heiligen Geist ohne weiteres für sich in Anspruch nehmen. Konzilien seien nicht die Kirche, sondern stellten sie nur dar. Daher könnten ihre Dekrete nur verbindlich sein, wenn sie mit den Schriften der Apostel übereinstimmen. Ein einziger Mann kann einem ganzen Konzil widerstehen, si meliorem rationem aut scripturam habuerit⁸².

Melanchthon berichtet⁸³, seine Argumente seien als wahr, aber nutzlos bezeichnet worden. Jedenfalls siegte die scharfe Meinung. Melanchthon war erschrocken: er sah eine große und gefährvolle Bewegung ansteigen, die den Zwiespalt verewigte. Das Ergebnis stand also trotz der beschwörenden Worte Melanchthons fest. Der Besuch des nach Mantua ausgeschriebenen Konzils wurde von den Schmalkaldenern abgelehnt. Melanchthon schrieb diese Entscheidung dem Einfluß der illiterati zu. Es waren aber die Rechtsgelehrten, die erklärten: Evangelische Fürsten könnten sich nicht einem Konzil fügen, das in seinem Ausschreiben schon aussagt, daß es bestimmt sei, die lutherische Ketzerei auszurotten. Ob Melanchthon sich trotz seiner Ängstlichkeit nicht doch von ihnen beeinflussen ließ, als er in seinem Traktat über die Macht des Papstes eine so mutige Sprache führte? Es ist wohl anzunehmen. Diese Haltung herrschte unter den mehr als 40 in Schmalkalden anwesenden Theologen vor, die ihre Zustimmung zu Melanchthons Artikel schriftlich bezeugten. In eine Beratung der von Luther verfaßten Artikel war man gar nicht eingetreten.

Auf Grund der vorgelegten Gutachten und der gepflogenen Beratungen ist der Beschluß des Schmalkaldischen Bundes zustande gekommen, der darauf ausging, das Konzil abzulehnen⁸⁴. Die Begründung, die im amtlichen Schreiben gegeben wurde, war die übliche: der Papst sei Partei, lehne die Heilige Schrift als alleinige Norm ab und verurteile somit die Lehre, die die evangelischen Stände bekannten. Dieser Beschluß ist in einem deutsch und lateinisch am 3. Mai 1537 in Schmalkalden verfaßten Schreiben den Beteiligten übergeben worden.

In der Folgezeit arbeitete Luther an der Schrift »Von Conciliis und Kirchen«, die im März 1539 vollendet wurde. Die beiden ersten Hauptteile dieses Buches hatte er der Konzilsfrage gewidmet und manches weiter geklärt, was er schon in früheren Jahren an theologischen Gedanken vertreten hatte⁸⁵.

Luther glaubte nicht mehr an die Ehrlichkeit des päpstlichen Konzilsangebots. Denn was sollte es für ein Konzil sein, wenn es nach fester Marschroute gehen

82. WA 39, I, S. 187.

83. CR 3, 293.

84. CR 3, 314 ff.

85. WA 50, 506 ff.

sollte? Wenn alle Nachrichten, die Luther zukamen, stimmten, dann konnte er wohl sagen: »Und ist also bereits das Konzil geschlossen, ehe denn es angeht.« Wenn alle Teilnehmer zuvor auf die päpstlichen Rechte verpflichtet würden, so nennt Luther dieses Verfahren eine Tyrannei. Das hatte mit Christus und der Christenheit nichts zu tun. Ja, Luther will hier die Absicht sehen, die Christenheit zu verderben und »mit dem Kopf hindurch wider Gott« zu gehen. Er wittert überall böse Absichten, wo er die Schrift gegen die kirchlichen Praktiken stehen sieht. Wer die Kirche um seiner Macht willen zugrunde richtet, ist ein rechter Antichrist. »Soll Christus untergehen, so muß Gott selber zuvor untergehen, der solchen Fels und Grund gelegt hat.« Die Lage erscheint ihm im eschatologischen Lichte.

Mit Vätern und Konzilien läßt sich die Kirche nicht reformieren, weil sie untereinander ungleich sind. Die Geschichte gibt keinen Anlaß, »den Concilien Macht zu geben, daß sie neue Artikel der Christenheit aufladen möchten«. Vielmehr ist ihm diese Tatsache Beweis genug, »daß der Heilige Geist nicht da sei«. Und wie er es zwanzig Jahre zuvor vertreten, so spricht er es jetzt mit aller Deutlichkeit aus: »So müssen wir auch etwas mehr und Gewisseres haben für unsern Glauben, wie die Concilien sind. Dasselbe mehr und Gewisseres ist die Heilige Schrift.« »Concilien außer der Schrift« sind ihm »Kaiphass-, Pilatus- und Herodes-Concilien«. Wie ein Konzil keine Macht hat, neue Glaubensartikel aufzustellen, so hat es ebensowenig das Recht, gute Werke zu gebieten. Im Grunde will Luther dem Konzil keine größere Befugnis geben als einem Konsistorium oder Hofgericht. »Auch Pfarrer und Schulen sind, wiewol kleine, doch ewige und nützliche Concilien.« Und doch soll das Konzil sich nicht mit allerlei Fragen beschäftigen, sondern allein mit Glaubensfragen, »wenn der Glaube noth leidet«. Die Not liegt vor. Primat und andere dogmatische Neuerungen sind wichtig genug, um ein »stattliches, scharfes, gewaltiges Concil« zu halten. Ein Konzil könne auch ein großer Prediger sein.

III. DER PUBLIZISTISCHE KAMPF UM TRIENT UND SEINE ERSTEN DEKRETE

Am 22. Mai 1542 war die Konzilsausschreibung erneut erfolgt⁸⁶, die Eröffnung aber wieder hinausgeschoben worden. In Wittenberg hatte man, wenn auch mit Verspätung, von den Ereignissen vernommen, die diese Verschiebung verursacht hatten. Die Situation von 1537 stand wieder bevor; die Umstände waren freilich noch schwieriger. Die Einladung zum Konzil war weithin nicht mehr ernst genommen worden. Frankreich lehnte aus politischen Gründen ab und publizierte die Bulle erst gar nicht. In Deutschland stand manche Veränderung bevor: Erz-

86. Jedin, *Gesch. d. Konz.* I, 364; CT 4, 226 ff.

bischof Hermann v. Wied hatte Butzer und Melanchthon nach Köln berufen⁸⁷, die Bischöfe von Münster und Straßburg standen nicht mehr fest zur katholischen Partei. Die evangelischen Stände waren keineswegs bereiter als vorher, ein päpstliches Konzil zu besuchen. Bei dieser Sachlage zeigte sich bei der Kurie die Neigung, Deutschland als verloren zu betrachten und auf das Konzil zu verzichten.

Als der Kaiser aber unter diesen Umständen die Regelung der Kirchenfragen in eigene Hand zu nehmen sich anschickte, mußte er sich einen Tadel des Papstes gefallen lassen⁸⁸. Gleichzeitig sah der Papst es für nötig an, nachdem die äußeren Schwierigkeiten behoben waren, das Konzil erneut auf den 15. März 1545 zu berufen. »Laetare, Jerusalem«, so begann die Bulle, die die neue Ankündigung brachte⁸⁹. Es sollte die letzte von vielen sein; das Konzil konnte nunmehr wirklich beginnen.

Der Kanzler Brück meinte in seinem am 16. Januar 1545 an den Kurfürsten gerichteten Brief⁹⁰, man sollte abwarten, ob »das päpstliche Concilium mit der Büberei fortgehet«, dann aber Luther, der »durch die Gnade Gottes einen höheren Geist hat denn andere Menschen«, veranlassen, »daß er mit der Baum-Axt weidlich zuhaue«. Wenn das Papsttum meine, die strittige Frage der Religion bedürfe keiner Prüfung, es sei erwiesen, »daß dieses Teils Lehre nichts denn hervor verdammte Ketzereien wären«, dann sollte Luther solches »sonderlich verlegen«.

Tatsächlich wollte Luther das Päpstliche Tadelsschreiben an den Kaiser *suis coloribus pingere*⁹¹. Ende März war das Büchlein »Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet«⁹² fertig und wurde im Verlauf der folgenden vierzehn Tage nicht nur in Deutschland, sondern auch bei den Kardinallegaten in Trient bekannt⁹³. Wie Jonas am 9. März 1546 an Veit Dietrich schreibt, habe Luther die Absicht gehabt, das Buch zu erweitern und in deutscher und lateinischer Fassung nach Trient zu senden⁹⁴. Der Tod hatte ihn daran gehindert.

Luther stellt wie vor über zwanzig Jahren die grundsätzliche Frage nach dem *ius divinum* des Papsttums. Ist es nicht unnötiger Aufwand, ein Konzil einzuberufen, wenn die Entscheidung im voraus doch festliegt? Und welche Gründe hat der Papst für sich anzuführen? Zum fünften Male schreibt Paul III. sein Konzil aus, aber nur, um seine Macht zu verstärken. Seit vierundzwanzig Jahren geht das Geschrei: »Frei, Christlich Concilium in deutschen Landen⁹⁵!« Aber

87. Vgl. Varrentrapp, Hermann von Wied. 1878, S. 125.

88. CT 4, 364 ff. und Jedin a.a.O. I, 398.

89. CT 4, 385 ff.

90. CR 5, 662 f.

91. WA Br. 11, 12.

92. WA 54, 195 ff.; vgl. O. Stark, Luthers Stellung zur Institution des Papsttums (1520 bis 1546). Münster (Diss.) 1930, S. 110.

93. NBD Bd. 8, 97 f.

94. Köstlin-Kawerau II, 188.

95. WA 54, 208.

der Papst fürchtet das Konzil, weil er seit Konstanz die Auffassung fürchtet, daß das Konzil über dem Papst stehe.

Unter »frei« versteht man in Deutschland, daß die Richtschnur die Heilige Schrift sei, »nach welcher man alles richten und urteilen solle. Derhalben auch gut Theologen da sein müssen, die der Schrift verstand und erfahrung haben. Das heißt frey, da das Concilium frey und die Schrift, das ist der heylig Geist, frey sind⁹⁶.« Aber der Papst nennt ein Konzil frei, wo er die Freiheit hat, allein zu entscheiden. Das ist seine alte Geige. Die Gegensätze sind zu scharf. Man nennt mit demselben Wort Entgegengesetztes. Auch das Wort »Christlich« soll in Rom nur im Sinne von »Päpstlich« verstanden werden. Der Papst ist aber nicht Haupt der Kirche. — Luther faßte in dieser seiner letzten antipäpstlichen Schrift alle seine bisherigen Argumente sowohl exegetischer wie historischer Art zusammen. Matth. 16, 18 bedeute in keiner Weise ein Vorrecht des Petrus. Matthias als nachgewählter Apostel hätte dasselbe Recht wie er. Petrus steht an Stelle aller Jünger da, und der Fels sei die ganze Christenheit. Im übrigen frage Gott in seinem Reich niemals nach den Großen, sondern nach den Niedrigen. »Wer Gott hören will, lese die Heilige Schrift!« Diesen Grundsatz sah er aber im Papsttum nicht anerkannt und mußte aus diesem Grunde, »weil das Papsttum Gottes Wort nicht hören will«, es auch als ein »unchristlich Regiment« ansehen. Nach seiner Überzeugung war die Tatsache allen evident, daß von hier aus ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen Christus und dem Papsttum sich ergeben und daß letzteres als »Christi und aller Welt Feind« angesehen werden müsse⁹⁷.

Melanchthon war aus andern Überlegungen vom angekündigten Konzil wenig erbaut. Nach allem, was er auf den Religionsgesprächen der letzten Jahre erlebt hatte, schien es ihm unwahrscheinlich, daß der Papst es mit dem Konzil ernst meinte. Trotzdem riet er ebenso wie Luther dem Kurfürsten ab, dagegen zu protestieren. Die sogenannte »Wittenberger Reformation«, jenes Gutachten, das Melanchthon für das Religionsgespräch in Worms 1545 entworfen hatte⁹⁸, unterschrieben mit ihm die übrigen Wittenberger Theologen. Sie wollten sich nicht versagen und sich nicht vorwerfen lassen, aus äußeren Motiven zu handeln und »urheber der Spaltung zu sein«. Sie taten mit diesem Akt »ein demütig erbieuten« und wollten das Übrige Gott befehlen⁹⁹.

Als das Konzil in Trient begonnen hatte, stiegen Melanchthons Hoffnungen nicht. Vielmehr äußerte er J. Jonas gegenüber seine große Enttäuschung über das päpstliche Konzil und seine Väter, die sich um die wahre Kirche Gottes nicht mehr kümmerten als Homers Cyclopen¹⁰⁰.

Der sächsische Kurfürst hatte noch im Winter 1544 seine Theologen um Gut-

96. WA 54, 211.

97. WA 54, 292.

98. CR 5, 579 ff.; Sehling, Ev. Kirchenordnungen I, 209 ff.

99. CR 5, 577.

100. CR 6, 34.

achten ersucht¹⁰¹, was zur Erhaltung der wahren Religion zu tun sei. Er hatte die Absicht, die Bedenken, die seine Theologen gegen Trient äußerten, dem Kaiser einzureichen, in der Meinung, daß sie auf diesen Eindruck machen würden¹⁰². Der Kurfürst hob dabei besonders »die Notel« heraus, die Melanchthon ihm für den Kaiser im Dezember geschrieben hatte. Magister Philippus befaßte sich fortwährend mit Konzilsfragen. Aus seiner Feder floß ein Bedenken nach dem anderen. Auch die sog. »Wittenbergische Reformation« gehört in diesen Zusammenhang als »die einfältige Meinung«¹⁰³, »wobei wir durch Gottes Gnad endlich zu bleiben gedenken«¹⁰⁴. Der Kanzler Brück setzte zwar manches an ihr aus; ihm fehlte in dieser Schrift, die sehr gelinde gestellt sei, »Doctoris Martini rumorender Geist«. Sonst aber war er mit ihr zufrieden¹⁰⁵. Die Theologen und Melanchthon selbst wußten, daß ihre Antwort zu kurz war und viele Fragen unerörtert ließ, aber sie hielten es für überflüssig, immer dasselbe zu sagen. Ein sachliches Gespräch mit der Gegenseite erwarteten sie offenbar nicht mehr¹⁰⁶.

Für Straßburg hatte Butzer ein Bedenken ausgearbeitet und an den Landgrafen geschickt. Dieses wie weitere hessische Gutachten lagen dem Kurfürsten ebenfalls vor. Butzers Schrift wurde von diesem um ihrer verboritas willen abgelehnt. Er hat es nicht einmal für nötig gehalten, dieselbe bis zu Ende zu lesen¹⁰⁷. Die hessischen Bedenken sollten mit den sächsischen ausgeglichen werden, wenn die Stände dem Kaiser in Worms ihre Gegengründe vorbringen würden¹⁰⁸. Sollte man ein freies Konzil oder eine Nationalversammlung erlangen, so sollten die evangelischen Bedenken gegen das päpstliche Konzil dort zur Sprache gebracht werden¹⁰⁹.

Die Hoffnungen, die manche der Theologen auf ein vom Kaiser einzuberufendes Nationalkonzil setzten, zergingen bald, als der Papst für den 8. April 1545 die Eröffnung des Konzils in Trient angesagt hatte. Auf dem Reichstag sollte über die Religion nicht mehr gehandelt werden. Melanchthon war daher schon wieder skeptisch gestimmt. *Nostrum curriculum fortasse confectum est*, schrieb er jetzt¹¹⁰.

Das päpstliche Ausschreiben ließ keinen Zweifel über den Geist, in dem das Konzil würde gehalten werden. Hier konnte, wie der Kurfürst sagte, kein Ausgleich geschaffen werden. Es war auch überflüssig, hier Klage zu führen, da man sonst den Papst als Richter anerkennen würde. Die Fürsten und ihre Ratgeber schienen darüber einig zu sein, daß man an der CA festhalten mußte und keineswegs hinter sie zurückweichen dürfte¹¹¹.

101. CR 5, 533.

102. Neudecker, Merkw. Aktenstücke, S. 379 ff.

103. CR 5, 577.

104. CR 5, 661.

105. CR 5, 687.

106. CR 5, 653.

107. Neudecker, Merkw. Aktenstücke S. 394.

108. Seckendorf a.a.O. S. 539.

109. CR 5, 675 und M. Lenz, Briefwechsel des Landgrafen Philipp von Hessen mit Bucer, Bd. II, 385.

110. CR 5, 574.

111. CR 5, 653.

Antang Januar 1546 stellten die Wittenberger Theologen auf Grund eines von Butzer eingereichten Schreibens ein Gutachten auf, das sich hinsichtlich des Konzils sehr eindeutig aussprach¹¹². Offenbar wußte man zu diesem Zeitpunkt noch nicht, daß das Konzil in Trient bereits eröffnet war und seine Arbeit aufgenommen hatte. Die Theologen erklärten sich dahin, daß es notwendig sei, publizistisch in Europa hervortreten und die Gründe für die Ablehnung des Konzils bekanntzugeben. Auch der einfache Mann sollte auf die dogmatischen Neuerungen der römischen Kirche hingewiesen und daran erinnert werden, daß die Glaubensanschauungen in der Kirche ursprünglich andere gewesen seien. Sollte das Konzil in der Art weiter zu entscheiden fortfahren, wie es Papst Leo X. und, nach seinem Beispiel, die Universität Löwen getan hatten, so dürfte offenkundig sein, daß es nicht als »christliches Concilium« anzusehen sei. Als nach Wittenberg am 23. Januar 1546 die Kenntnis gelangte, daß das Konzil in Trient seinen Anfang genommen hatte, erhielt Melanchthon den Auftrag, die sächsische Recusation weiter auszuführen¹¹³. Ein von Bugenhagen, Cruciger und Melanchthon unterzeichnetes Gutachten vom 11. Februar 1546 spricht ergänzend, wahrscheinlich angesichts der in Regensburg beim Religionsgespräch gestellten Forderungen, die Ansicht aus: »Wir für unsere Person haben nicht Scheu, so wir von dem Kaiser erfordert würden und der Kaiser uns vertröstet, daß man uns hören sollt, im Concilio zu erscheinen, Grund unserer Lehre anzuzeigen¹¹⁴.« Man fürchtete auch schon, daß das Konzil militärische Folgen auslösen werde. Da der Hof auf das öffentliche Erscheinen der Recusation Wert legte¹¹⁵ und der Kanzler ihn mahnte, vollendete Melanchthon bis zum Juni seine Schrift, ohne genaue Berichte über den Fortgang in Trient zu haben¹¹⁶.

Wohl über die dritte Sitzung besaß er Material¹¹⁷. Daher ging er auf einzelnes auch nicht ein, sondern beschränkte sich auf die gegen das Konzil sprechenden Gründe. Leicht geworden ist ihm diese Schrift nicht. Auf die Wünsche des Torgauer Hofes ging er dabei wenig ein. Auch versprach er sich von dieser Schrift nicht viel und meinte: *Querela Scholastica erit*¹¹⁸. Nachdem die Schrift mit Theologen und Juristen durchberaten war, ist sie ins Lateinische übersetzt worden¹¹⁹.

In der schweren Situation des Jahres 1546, als der Krieg von seiten des Kaisers gegen die Evangelischen eingeleitet war und sich die Frage erhob, wie sie sich zu dem vom Papst einberufenen Konzil von Trient stellen sollten, ergriff Melanchthon in einem öffentlichen Traktat das Wort. Die Evangelischen mußten betonen, daß sie schon immer den Kaiser um ein freies Konzil gebeten hätten. Da es ihnen auf ein echtes und fruchtbares Gespräch ankäme, könnten sie nur unter dieser Voraussetzung mitwirken; aber in das Konzil, das Paul III. nach Trient

112. CR 6, 7 ff.

115. CR 6, 124.

117. CR 6, 146.

119. Seckendorf III, 611; Mumm a. a. O., S. 5.

113. CR 6, 19.

116. CR 6, 85; 170.

118. CR 6, 22.

114. CR 6, 45.

einberufen hatte, wollten sie unter keinen Umständen willigen. In seiner Not gedachte er des Wortes Gamaliels (App. 5, 38 f.). Im Juni lag Melanchthons Schrift gegen das Tridentinische Konzil fertig vor¹²⁰. Diese Schrift hatte Ch. Schmidt als »eine Tat evangelischen Mutes« bezeichnet¹²¹. In der schwierigen Lage, so führt Melanchthon darin aus, an der evangelischen Lehre festzuhalten, ist kein Zeichen von blinder Hartnäckigkeit, sondern von Überzeugung. Um der Gegenwart und um der Zukunft willen ist es nötig, ihre Absichten und Auffassungen darzulegen, damit die Wahrheit zur Geltung käme und die Ursache und der Zweck der Reformation deutlich würden. Im Gegensatz zu dem Konzil, das nur aus ihren Gegnern bestehe und bereits gezeigt habe, daß es die von den evangelischen Ständen gewünschten Verbesserungen in der Kirche gar nicht zulassen wolle, richtet Melanchthon seine Gedanken und Gebete zu Gott, daß er seine Evangelischen erhalten und sich eine wahre Kirche sammeln möchte. Er rief die Fürsten auf, sich nicht dazu verleiten zu lassen, daß unter dem Vorwande der Durchführung der Konzilsbeschlüsse die evangelische Wahrheit unterdrückt würde. Um diesen Aufruf zu unterstreichen, veröffentlichte er nun Luthers »Warnung an seine lieben Deutschen« von 1530 und betonte in einer Vorrede, wie ernst die Lage geworden sei¹²². Die Argumente, die Melanchthon gegen das Papsttum vorbringt, sind die alten: Der Papst ist als Richter untragbar, die Bischöfe unwissend, Mönche können, auch wenn sie es wollen, von der päpstlichen Lehre nicht abweichen. Von einem freien christlichen Concilium kann hier keine Rede sein, »da man nit frey, freuntlich, on alle schew von dem rechten verstand der Hl. schrift möchte reden und handeln«¹²³.

Melanchthon hatte immer ein offenes Auge für Trient behalten. Er war überzeugt, wenn die Beschlüsse des Konzils erst bekannt werden, wird die evangelische Seite genug Arbeit bekommen¹²⁴. Im März hatte er einige Bruchstücke des Rechtfertigungsdekrets in der Hand, wartete aber, bis er es vollständig erhielt. Seine Absicht, dagegen zu schreiben, stand fest. Melanchthon hatte nach den ersten Dekreten aus Trient¹²⁵ ihre grundsätzliche Bedeutung schon ermessen. Die Entscheidung über die Norm und die Quellen, aus denen die Kirche ihre Lehre begründet, ist Melanchthon in ihrer Reichweite durchaus klargeworden. Legt man die Heilige Schrift und die Symbole zugrunde, oder ist man bereit, alle Neuerungen, die nach den apostolischen Zeiten eingeführt sind, bis zur Theologie des Aquinaten hin, als Maßstab zu nehmen? Das Konzil beschloß, von den

120. CR 6, 170 und 208.

121. C. Schmidt, Melanchthons Leben und Schriften. 1860, S. 458. Der lateinische Text dieser Schrift, »Causae, quare et amplexae sint et relirendam ducant doctrinam quam profitentur ecclesiae quae confessionem Augustanam sequuntur« bei Bindseil, Ph. Melanchthonis Epistolae etc. 1874, S. 241 ff., die deutsche Übertragung in Melanchthons Werke (ed. Stupperich) I, 412.

122. CR 6, 190.

123. Melanchthons Werke I, 441.

124. CR 6, 377.

125. Vgl. CR 6, 146.

Grundsätzen der päpstlichen Kirche nicht zu weichen und die Auslegung der Heiligen Schrift ausschließlich von der Tradition der Kirche her sich bestimmen zu lassen. Diese Festsetzung, so meinte Melanchthon, müßte genügen, um von vornherein sagen zu können, in welchem Geiste und mit welchem Erfolg hier die Urteile gefällt werden. Die Evangelischen sollten sich keinen Illusionen hingeben: Sie würden es erleben, daß von dieser Grundlage aus demnächst die Rechtfertigungslehre und was es an evangelischen Glaubensüberzeugungen gibt, verworfen würde. Nicht weniger werden die Konzilsväter die Auffassung von der alleinigen Genugtuung Christi verwerfen und dagegen die Messe stellen.

Aber noch weitere Schlüsse drängen sich Melanchthon auf. Wird es bei diesem Grundsatz in der katholischen Kirche bleiben, dann ist ein Weiteres die stillschweigende Folge, daß nämlich Synoden überflüssig sind und die Kirche allein schon jede Frage nach der Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen entscheiden kann. Viele werden sich durch ihre Gründe blenden lassen und die Tradition über die Schrift stellen, aber die Einsichtigen werden sagen, daß der Schrift-Sinn hell ist und gar nicht verdunkelt. Zum andern ist zu bedenken, daß viele der kirchlichen Ausleger, wie Thomas und andere, selbst der Überlieferung widersprechen und die Auffassung Augustins von sich weisen. Die Evangelischen könnten sich dagegen darauf berufen, daß ihre Auslegung der apostolischen Lehre entspricht. Und hier müßte die Entscheidung gesucht werden, »welche auslegung, die ire oder die unser, in göttlicher Schrift vnd Symbolis gegründet sey«. Die Gefahr sei groß, daß die Helden der Phrase Einfluß gewinnen, die »götzen mit schönen farben außstreichen und jrrthumb mit höflichkeit schmucken«¹²⁶. Aber in der Kirche ist die »Deuteley ein schändlich Ding«. Solchen Sophisten, die das Wort Gottes nicht rein halten wollen und die die Wahrheit nicht lieben, sollte die Kirche nicht folgen. »Frechen ingeniis«, schreibt Melanchthon weiter, »soll man den zaum nit lassen« und ihnen wehren, daß sie mit ihren Glossen die Artikel des Glaubens nicht zerreißen lehren.

Melanchthon war der Überzeugung, daß man auf dem Konzil in Trient die Wahrheit nicht suchte, und hielt daher die Evangelischen für voll entschuldigt, wenn sie dem Konzil fernblieben. Für solches Verhalten bot ihm die alte Kirche auch genug Beispiele¹²⁷.

Die Evangelischen haben keine andern Mittel, vor der Welt für die reine Lehre einzutreten, als die »stymen des Evangelii« laut erschallen zu lassen. Insonderheit aber wollen sie in ihrem Gebet darumb nicht nachlassen, Gott anzurufen, daß er die Herzen der Menschen für seine Wahrheit öffne und die Lästung des Geistes in der Kirche nicht zulasse.

Trotz der trüben Aussichten, die sich ihm darboten, hatte Melanchthon doch die Hoffnung, daß die Kirche »heilsame Wege« geführt und durch Gottes Güte erhalten wird, auch wenn sie »in diesem alter der Welt für und für kleiner und

126. Melanchthons Werke I, 444.

127. Ebd. I, 447.

elender wird«. Er beteuert auch hier: »Wir haben nicht lust an Uneinigkeit¹²⁸.« Aber so hoch das Ziel der kirchlichen Einheit auch ist, die Wahrheit Gottes steht noch höher und darf ihr nicht geopfert werden.

Melanchthon war aufgebracht, daß das Konzil die Lehre von der Rechtfertigungsgewißheit verurteilt hatte. Diesen Beschluß hielt er für unförmig und gegen die Heilige Schrift gerichtet¹²⁹. Ein solcher Beschluß, meinte er, genüge zum Nachweis, wo die rechte Kirche nicht sein kann. Auf der anderen Seite hielt er sich an die Hoffnung, daß Gott, auch wenn jeder menschliche Schutz fehlte, seine Kirche retten und erhalten werde¹³⁰. An die *Refutatio* ging Melanchthon freilich nicht gleich, obgleich er in seinen Briefen diese Absicht wiederholte¹³¹. Vorher wollte er noch mit Bugenhagen und Camerarius darüber Rat pflegen. Zuweilen dachte er auch, daß der Spanier Dryander diese Aufgabe übernehmen würde¹³².

Vielleicht erschien es ihm zunächst wichtiger, die positiven Anschauungen der Evangelischen zu entwickeln, ehe er in die Kontroverse mit dem Tridentinum eintrat. In seinen Vorlesungen nahm er daher die *Confessio* erneut vor, um sie den Dekreten von Trient entgegenzustellen¹³³. Im Dezember ging er an die Ausarbeitung.

Melanchthon hat auch später den Standpunkt eingenommen, daß ein Konzil keine neuen Glaubensartikel aufstellen darf, noch auch eine neue Interpretation aufbringen kann, sondern ausschließlich Zeuge der wahren und unverfälschten Schriftlehre sein soll. Für ihn sind alle Erkenntnisse im Worte Gottes gegeben, und er erblickt darin Gottes Willen, daß die Menschen sich im Glauben auf Gottes Offenbarung richten. Dieser Auffassung entsprach das Konzil von Trient nicht. Es stellte Glaubenssätze auf, die Melanchthon als irrig bezeichnete und als solche erkannt wissen wollte. Die Beschlüsse der 1. Periode dieses Konzils sind für ihn gegen das Evangelium gerichtet. Es geht nach seiner Auffassung keineswegs an, daß die Kirchen genötigt werden, unesehen diese Beschlüsse anzuerkennen. Erst nach reiflicher Prüfung ist eine Anerkennung möglich. Melanchthon hat gerade nach genauem Vergleich mit den altkirchlichen Konzilien das Konzil von Trient abgelehnt und seine Beschlüsse verworfen. Davon spricht er vor allem in seinem Buche *Enarratio symboli Niceni* 1550¹³⁴.

Es lag nahe, daß nicht nur die Politiker des Schmalkaldischen Bundes, sondern die ganze evangelische Öffentlichkeit sich lange Zeit hindurch nur für die Berichte aus und über Trient interessierte¹³⁵. Die Mitteilungen wurden begierig aufgenommen und weitergegeben. Die Stimmung, in der man sich befand, ist zu gleichen Teilen bestimmt durch ängstliche Erwartung wie durch tapfere Ablehnung.

128. Ebd. I, 448.

129. CR 6, 432, 450.

130. CR 6, 427.

131. CR 6, 457 ff., 477. 132. CR 6, 717. 133. CR 6, 740; 745, 755. 134. CR 23, 199 ff.

135. R. Grashoff, *Die briefliche Zeitung*. (Diss.) Leipzig 1877, S. 75.

Corvinus schrieb schon am 19. März 1545 auf das bloße Gerücht hin, daß das Konzil in Trient eröffnet sei, an J. Mörlin: *Isthuc, sive verum sit sive falsum, nos haud ita magni facimus, contenti doctrina Christi*¹³⁶.

Corvinus zeigte auch jene tapfere Haltung, die er zeitlebens bewährte. Ihm machte es nichts aus, daß er in seinem Wirkungskreise erst die Fundamente zu legen hatte. Sein Lied »Vom Trientisch Concilio« ist ganz auf diesen Ton des Glaubenstrotzes gestimmt¹³⁷. Teils sollten diese Lieder in der Kirche, teils daheim gesungen werden. Selbst ist er überzeugt, daß das Konzil mit dem beginnenden Kriege in Zusammenhang steht. Um dieser seiner Wirkung willen soll es nicht als legitimes Konzil, sondern als *conciliabulum* gelten, auf dem die Bosheit mitsprach. Daher will Corvinus auch die beiden Dekrete, die ihm zur Kenntnis gelangt sind, nur als »zerreutung christlicher und gesunder lahr« ansehen. Im ersten Dekret beanstandet er die Absicht des Konzilsleiters, das reine Evangelium in den Kirchen zu erhalten, da sie »ire traditiones also hinein mengen«. »Zudem praescribiren sie uns die biblischen bücher auch auf solche verkerte weise, das sie damit alle heilige veter und die alten kirchen verwerfen.« Im zweiten Dekret ist für Corvinus besonders anstößig die Feststellung, daß die Schrift nicht anders ausgelegt werden soll, als es die Päpstlichen bisher taten. Das bedeutet eine volle Restauration aller Mißbräuche. Diese Beschlüsse hält Corvinus für unchristlich, auf Unterdrückung des »göttlichen lieben Wortes« ausgehend. Daher hält er es für seine Pflicht, vor den Tridentinischen Dekreten zu warnen.

Über die Vorgänge in Trient waren die Reformatoren nicht immer gut unterrichtet. Melancthons Nachrichten, die ihm durch »briefliche Zeitungen« zgingen, waren oft spärlich. Meist bekam er sie aus Nürnberg und bat daher seine Freunde Baumgartner und Veit Dietrich, ihn doch ja mit Nachrichten weiter zu versehen. Eins war ihm klar: in der dritten Session war der Grund gelegt *damandae verae doctrinae*. In kluger Weise, schreibt er, ist dort das Gewebe begonnen, das eine entsprechende Fortsetzung erwarten lasse¹³⁸.

Auf dem Wormser Reichstag im März und April 1545 war es schon deutlich geworden, daß von kaiserlicher Seite das Konzil in Trient als dasjenige angesehen wurde, welches man den evangelischen Ständen seit Jahren versprochen hatte. Die Stände sahen diesem Ereignis daher keineswegs froh entgegen; ihnen erschien es als bedrohliches Faktum, »durch welches die hievor gemachten fridstend ir endschaft nemen werden«¹³⁹. Noch zeigten sich die evangelischen Stände einig, zumal die kaiserliche Politik die Absicht hatte, alles auf diese eine Karte zu setzen, und aus diesem Grunde sich bereits vernehmen ließ, man werde von allen Reichsständen Unterwerfung unter das Konzil verlangen¹⁴⁰.

Jacob Sturm war gewiß, »das durch dieses concilium der sachen nit mög ge-

136. P. Tschackert, *Ant. Corvinus*. 1900, S. 144 und *Analecta Corviniana* ed. P. Tschackert. 1910, S. 51.

137. P. Tschackert, *Briefwechsel des A. Corvinus*. 1900, S. 200 ff.

138. CR 6, 177.

139. PC 3, 584.

140. Ebd. 587.

holfen werden«. Sollte die Regelung der Religionswirren auf das Konzil verwiesen werden, so war er, wie er dem Straßburger Rat schrieb, überzeugt, daß »nichts dann gewisse verdammung unser leer zu warten haben«¹⁴¹. Butzer hatte schon lange seinen Entwurf eines Reformationsbedenkens fertiggestellt und nach Hessen und Sachsen geschickt. Es waren auch von anderen Städten wie Augsburg und Frankfurt derartige Bedenken eingegangen und von den Ständen »verhört« worden. Diese stimmten mit den Wittenbergern nicht ganz überein. Sie wollten aber alle dem Kaiser ihre Auffassung mitteilen, »worumb dis concilium nit das frei, christlich concilium sei«¹⁴². Eine Gesandtschaft von 4 Abgeordneten erklärte dem Kaiser, »das sie uns von dem beschluß des concilii frei machen« sollte¹⁴³, was der Kaiser seinerseits ablehnte. Es wurde aber ein neues Religionsgespräch für Regensburg 1546 in Aussicht genommen, das neben dem Konzil gehalten werden sollte.

Butzers Reformationsbedenken¹⁴⁴ war nicht nur in seiner Heimatstadt, sondern auch von Hessen und Sachsen stark beachtet worden. Der Landgraf hatte es an Kanzler Brück, dieser wiederum an Melancthon weitergegeben. Die Auffassung der Beteiligten über die einzelnen Punkte war verschieden. Butzer selbst wußte durchaus, worin er mit den Wittenberger Präzeptoren übereinstimmte. In der Lehre und in den Fragen der Disziplin kannte er keine Differenzen. Darum hielt er es aber für um so wichtiger, die aufbrechenden Verschiedenheiten in der Beurteilung der Lage gleich auszugleichen. In einem langen Schreiben erklärte er dem Landgrafen am 25. Februar 1545 seine Stellungnahme¹⁴⁵. Wohl wäre nach seiner Meinung ein Generalconcilium recht, »und zweiflet daran kein verständiger christ, daß wir kein christlich Generalconcilium werden mögen bekommen, es helffte dann der liebe Gott zuvor auch anderen nationen der genannten Christenheit im Euangelio so weit, als er uns Teutschen geholfen hat«¹⁴⁶. Ändert sich die Lage bei Bischöfen und Prälaten nicht, »so würdt man auch zu keinem schleunigen recht im reich kommen mögen«. Im versprochenen Trienter Konzil kann Butzer keinesfalls das versprochene Konzil sehen. Es bleibt dabei, daß »das trientisch concili lauter gespött ist«¹⁴⁷. Die Straßburger Recusation des Konzils drückt sich in diesen Worten kräftig aus; dafür hatte Straßburg für ein neues Religionscolloquium viel übrig.

Als Nachrichten aus Trient von der Eröffnung des Konzils eintrafen, fanden sich Butzer, Brenz und Schnepf mit Pistorius und Frecht in Regensburg zusammen, um die brennenden Fragen zu erörtern. Die Besprechung ergab die gemeinsame Auffassung, daß sie alle das Konzil abzulehnen sich genötigt sahen. Butzer vertrat diese Auffassung schon vorher: »Und ist unser aller einhellig meinung«, schreibt er am Weihnachtsabend 1545 an den Landgrafen, »das gut sei und uns

141. Ebd. 570.

142. Ebd. 590.

143. Ebd. 602.

144. Lenz II, Nr. 196 u. Seckendorf III, 539 ff.

145. Lenz II, 292 ff.

146. Ebd. II, 297.

147. Ebd. II, 321.

gently gepüre, das wir das trientisch päpstlich concili ja gently verwerfen als ein widerchristliches concilium^{148.}» Nach Butzer könnten die Evangelischen niemals ein solches Konzil als Konzil anerkennen, sie sollten aber ihre Bereitschaft erklären, jederzeit über die von ihnen eingeführten Reformen Rechenschaft abzulegen und darauf hinzuwirken, daß »ein gemein reformation« erreicht werde.

Das Bekanntwerden der ersten Dekrete des Trienter Konzils rief in den Kirchen der Evangelischen große Bestürzung hervor. Man hatte zwar erwartet, daß eine vom Papst einberufene und in seinem Auftrage geleitete Versammlung den bisherigen Anspruch der Kurie rechtfertigen und verteidigen werde. Nach dem Tage von Regensburg 1541 war man überzeugt, daß Rom eine Verständigung mit den Protestanten weder suchte noch wünschte. Im Gegensatz zu allen innerdeutschen Bestrebungen, so schreibt M. Butzer, habe der Papst allein sein Konzil betrieben. Nur um seine Macht zu betonen, wollte er die Evangelischen auch dort sehen. Daß sie dabei nichts gewinnen würden, war ihm völlig klar. Butzer hatte schon in den Tagen des Regensburger Religionsgesprächs (1541) wenig Hoffnung. Am allerwenigsten versprach er sich etwas von einem päpstlichen Konzil. Er ist überzeugt, daß dieses »vermeinte Konzil« nur die Protestanten hinhalten sollte. In dieser Weise äußerte er sich in seinem Bericht »Alle Handlungen auf dem Reichstag zu Regensburg«. Die folgenden Ereignisse sollten ihm recht geben. Er, der die meiste Erfahrung in den Verhandlungen mit der Gegenseite besaß, konnte das Konzilergebnis voraussehen. Sein Briefwechsel mit dem Landgrafen zeigt, daß beide gleicher Auffassung waren.

Wie Butzer 1533 einen Dialog »Fürbereytung zum Concilio«¹⁴⁹ geschrieben hatte, um die breite Öffentlichkeit auf das bevorstehende Konzil vorzubereiten, so veröffentlichte er im August 1545 die Schrift »De concilio et legitime iudicandis controversis religionis«, in der er seine Gegenvorschläge machte. Zu einer Wiederaufrichtung der deutschen Kirche könnte es nur kommen, wenn der Kaiser ein freies Konzil einberiefe, das von frommen, maßvollen und auf Einigung bedachten Männern beschiedt würde.

Zu diesem Konzil sollten auch Laien gehören, die Schriftverständnis besitzen. Die Auswahl muß der Obrigkeit überlassen werden (f 1 b). Von einem solchen Konzil könnte viel erwartet werden, auch eine wirkliche repurgatio et reparatio doctrinae et disciplinae (b 1 a). Dem Konzil in Trient will er den Titel eines concilium christianum aberkennen. Seit über 20 Jahren verlangten die evangelischen Stände nach einem Konzil, und es ist ihnen auch zugestanden und versprochen. Aber solch ein Konzil wie das tridentinische haben sie nicht erbeten und erwarten von ihm nichts Gutes. Selbst als das Konzil in Trient eröffnet wurde, forderte Butzer die Fürsten noch auf: *Ipsi synodum piorum hominum et qui in verbo Dei sunt eruditi, cogite ipsi controversias religionis.*

148. Ebd. II, 385.

149. Bibliographia Bucerana (SVRG 169) 1952, Nr. 41.

Inzwischen waren im Frühjahr die entscheidenden Beschlüsse in Trient gefaßt, in Mailand und Bologna gedruckt und sehr schnell im Reich bekannt geworden. Es sind deutsche Übersetzungen davon erschienen. Der Landgraf war durch diese Schrift stark beeindruckt: »Es ist warlich wol zu sehen«, schreibt er an Butzer (15. Mai 1546), »aus dem concilio, was sie vor sin haben. Die itzige beschlüsse sint im vorbotten, die geschwinden schluß aber werden hernach und on zweifel denen der gewalt und that volgen.« Auch Moritz von Sachsen sah die Lage ebenso an (27. Mai 1546).

Man gedachte dabei nicht stillzuschweigen und alles hinzunehmen. Es erschien eine Reihe von Gegenschriften, die weite Verbreitung fanden und sogar bis zum Konzil gelangten. Zu diesen gehören die in Nürnberg erschienene »Recusationsschrift«, die offiziellen Charakter trug, aber auch Schriften der führenden Reformatoren¹⁵⁰.

Die Vorgänge des Jahres 1546, vor allem auch der Mord an dem evangelischen Spanier Juan Diaz durch seinen eigenen Bruder, beunruhigten die Evangelischen sehr¹⁵¹.

In seinem Traktat »Zwei Dekret des Trientischen Concilii...«, daraus zu sehen, was von diesem Concilio der Christlichen Religion halben zu halten sy« (1546)¹⁵² betont Butzer, daß die Beschlüsse, die in den ersten Sessionen gefaßt wurden, unchristlich seien. Wenn er wie Melanchthon besonders die Gleichstellung der Tradition mit der Schrift hervorhebt, so will er den Lesern deutlich machen, daß das Konzil dieses Dogma nur aufgestellt habe, um seine der Schrift widersprechenden Lehren zu rechtfertigen. Ebenso seien die alttestamentlichen Apokryphen für kanonisch erklärt worden, um die kirchliche Lehre vom Fegefeuer und vom Opfer für die Verstorbenen aus 2. Macc. 12 belegen zu können. Butzer sagt es frei heraus, hier merke man, daß die päpstliche Kirche eine der Schrift gemäße Auslegung nicht aufkommen lassen wolle. Aus diesem Grunde schalte sie die Bischöfe als die für die Schriftauslegung zuständige Instanz ein, diese mögen in der Schrift so unerfahren sein, wie sie wollen.

Butzer hielt es aber auch für seine Pflicht, sich an die Konzilsteilnehmer in Trient unmittelbar mit seinen Einwänden und Bedenken zu wenden. Dazu gehörte fraglos Mut. Sein Sendschreiben »Ad patres in synodo Tridentina, qui Deum timent, de causis, quae pios homines ab ea synodo absterrent«¹⁵³ ist nicht nachgiebig und schwächlich, sondern geht zum Angriff auf die zentrale Position des Katholizismus über. Butzer hält der katholischen Kirche zwei schwere Sünden vor: daß sie nichts getan hat, um 1. die verfälschte Lehre und 2. die verderbten

150. Vgl. Schottenloher, Nr. 43 213f.—19.

151. Vgl. Ranke IV, 305 ff.

152. Vgl. Hortleder I, 425—429 u. Walch 17, 1189—99, Bibliographia Bucerana Nr. 91.

153. Ebd. Nr. 88. Dieser offene Brief ist der Schrift *De vera et falsa coenae dominicae administratione*, 1546, vorangeschickt.

Sitten zu bessern. Diese Tatsache allein zeige, daß der Heilige Geist auf diesem Konzil nicht mitwirke. Die Präsidenten des Konzils hätten zwar in ihrer ersten Anrede an die Konzilsväter von Unterlassungen und Sünden gesprochen, aber die konkreten Sünden nicht so ernst genommen und anscheinend nicht gesehen, daß es *peccata contra Christum et Ecclesiam suam* seien.

Dabei ist aber die falsche Lehre immer die Quelle aller Übel in der Kirche. Im Katholizismus sei dem Volk längst das Wort Gottes entzogen, so daß die Unwissenheit einreißen mußte. Die aristotelische Theologie, die man in der katholischen Kirche vertrete, widerspreche selbst der Schrift und den Kirchenvätern. Allein die falsche Schätzung der Werke spreche dafür. Diese Auffassung hebe das Evangelium in *miserum modum* auf. Menschen, die ihre Sicherheit auf ihre Leistung setzen, müssen das wahre Wesen des Glaubens übersehen und werden somit in ihrer infidelitas bestärkt. Was Paulus Gal. 2 sagt, bleibt hier unverstanden. Es wird auch nicht der Unterschied erkannt zwischen Gesetzeswerken und Werken, die der Geist Christi wirke.

Aber auch in den Bräuchen zeigen sich Irrtümer der römischen Kirche. Wo nicht das Evangelium regiert, da verlassen sich die Menschen ganz von selbst auf äußere Zeichen, Reliquien und Benediktionen. Da kann auch kein richtiges Verständnis des Sakraments aufkommen. Erst recht sieht man hier, wie aus der *relectio doctrinae et disciplinae Christi* viele sittliche Übelstände folgen. Solange die Gegenseite ihre Grundprinzipien nicht änderte, muß daher das Gespräch zwischen den Konfessionen vergeblich sein. So urteilt wenigstens Butzer. Weiter betont er, daß auch die Väter von Trient erkennen müßten, daß einem Konzil und seinen Beschlüssen nur das Wort Gottes die Autorität geben kann, und nicht sie selbst. Wenn Papst Hadrian VI. einst in Nürnberg 1522 durch seinen Legaten ein Schuldbekenntnis ablegen ließ und auch die Präsidenten in Trient bei der Eröffnung des Konzils auf die Schuld der Kirche hinwiesen, so ist doch nicht bekanntgeworden, daß die Prälaten und Priester für sich daraus Konsequenzen gezogen hätten. Sie haben ihre Schuld nicht einmal selbst eingestanden. Butzer weiß, daß er teilweise sehr scharfe Töne angeschlagen hat, aber er weiß auch, daß die Schärfe unvermeidlich ist, wo es sich um Gottes Ehre und den Ernst der evangelischen Botschaft handelt. In Fragen der Religion, wo es um innerste Anliegen geht, kann man nicht lax sein. Änderte sich nichts, so können die Evangelischen nicht nach Trient kommen. Auch der Papst muß sich dem Konzil unterwerfen. Die Konzilsväter hätten nicht dem Heiligen Geist Raum gegeben und ihre Dekrete dem Wort Gottes unterworfen.

Von der Stellung, die die Wittenberger und Straßburger dem Tridentinum gegenüber einnahmen, unterschied sich auch die Haltung der übrigen Evangelischen nicht. Insbesondere galt dies von den Eidgenossen. Erklärlicherweise hatten die Schweizer Theologen der Konzilsaufforderung gegenüber eine entschiedene Haltung gezeigt. Während die deutschen evangelischen Stände auf den Kaiser starke Rücksichten zu nehmen hatten, führten die Eidgenossen eine freie Sprache.

Im Namen der Zürcher Prediger übergab Heinrich Bullinger, der als Zwinglis Nachfolger im Vordergrund stand und an den öffentlichen Erörterungen starken Anteil hatte, am 1. August 1546 seiner Obrigkeit ein Gutachten über das in Trient eröffnete Konzil und seine ersten Beschlüsse¹⁵⁴. Einen Besuch des Konzils lehnten die Zürcher ab, da der Papst ihre Lehre bereits als Ketzerei bezeichnet und sie damit verurteilt hätte. Da aber einem Ketzer kein freies Geleit gewährt würde, stände ihnen das Schicksal eines Jan Hus bevor. In diesem Gutachten wurde weiter ausgeführt, daß das Konzil von Trient als parteiisch bezeichnet werden müßte. Kläger und Richter seien die gleichen Personen. Der Charakter des Konzils käme auch in der Tatsache zum Ausdruck, daß nur dem Papste genehme Bischöfe an ihm teilnahmen. Einer anderen als der päpstlichen Auffassung würden diese sich, auch wenn sie ihnen aus der Schrift nachgewiesen würde, niemals zugänglich zeigen. Solchen »Verschworenen« könnte das Heil der christlichen Gemeinde nicht anvertraut werden. Die Zürcher scheuten das Licht nicht, erböten sich auch, jedermann Rechenschaft zu geben, aber mit diesem Konzil wollten sie nichts zu schaffen haben. Darum achten sie auch seinen Bann für nichts. Die Unterwerfung unter das Konzil nennt das Gutachten Verrat an der Schrift und am eigenen Gewissen.

Blieb das Zürcher Gutachten Bullingers eine Zürcher Angelegenheit, so hat der einflußreiche Antistes seine Auffassung doch bei seinen ausgebreiteten Beziehungen, die nicht nur in die oberdeutschen Reichsstädte, sondern bis nach England reichten, reichlich zur Geltung bringen können. Neben Bullinger, der über die besten Nachrichten aus Trient verfügte, als Wortführer hervortrat und andere beraten und bestärken konnte, trat in der Konzilsfrage noch ein anderer Zürcher hervor, Theodor Bibliander, Nachfolger Zwinglis als Ausleger der Heiligen Schrift am Großmünster. Als kenntnisreichem Exegeten kam es Bibliander darauf an, die Verlautbarungen des Konzils nach der exegetischen Seite zu prüfen und die Gegner auf exegetische Unmöglichkeiten festzulegen. Dabei kann uns nicht wundernehmen, daß sich Bibliander mit dem 4. Dekret von Trient am allerwenigsten abfinden konnte. Seine Auseinandersetzung mit diesem Dekret füllte ein ganzes Buch. Der Titel dieser Schrift lautet: *Amplior consideratio decreti synodalis Tridentini de authentica doctrina ecclesiae Dei, de latina veteri translatione sacrorum librorum, de catholica et orthodoxa expositione scripturae sanctae, de librorum publicatione per typographicam*. Wenn sie auch erst 1551 im Druck erschienen ist, so gehört sie doch in diese Periode des dogmatischen Kampfes hinein¹⁵⁵.

Im Zusammenhang mit den Zürchern stehend, arbeitete 1546 auch der Spanier Francisco de Enzinas (Dryander) an einer Schrift gegen das Konzil von Trient. Er erbat sich brieflich Abschriften von den drei ersten Dekreten, die er bei

154. C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger. 1858, S. 268 ff.

155. Eine weitere Schrift nennt E. Egli in RE⁹ 3, S. 187.

Bullinger in Zürich bereits gesehen hatte¹⁵⁶. Sicherlich ist diese Schrift mit den *Acta concilii Tridentini* identisch, die in Basel im Druck erschien. Enzinas' Haltung geht aus seinen früheren Schriften deutlich hervor¹⁵⁷. Seine Einleitung *Ad lectorem* ist von einschneidender Schärfe. Die wiedergegebenen Texte werden mit entsprechenden Anmerkungen versehen. Die Trienter Versammlung ein Konzil zu nennen, hält der anonyme Verfasser für eine Anmaßung. Dasselbe gelte von der Gleichsetzung der Heiligen Schrift mit der Tradition. Wem die Schrift zum Heil nicht genügt, der richtet eine heillose Verwirrung in der Christenheit an. Die römische Kirche brauche solche Wege, um ihre im Mittelalter aufgekomenen Lehren zu rechtfertigen. Die *Vulgata* für authentisch zu erklären, hieße die Kirche den Türken verraten. Unter dem Vorwande, die Autorität wahren zu müssen, widerstehe die Trienter Versammlung dem Evangelium. Am heftigsten aber opponiert der Verfasser den Dekreten der 6. Session. Wie schon Melanchthon immer wieder betont hat, so unterstreicht auch er, daß Trient eine ungewisse Lehre vertrete. Dabei müßten die Menschen durch dauernden Zweifel in immerwährende Verzweiflung gebracht werden. Für die Notwendigkeit solcher Maßnahmen hat er dieselbe Erklärung wie andere vor ihm: nur mit diesen Mitteln könnte das Papsttum erreichen, was es auf andere Weise nicht erlangte. Reformationsabsichten würden hier nicht ernst genommen. An der *puritas doctrinae* sei noch weniger gelegen als an einer *tolerabilior disciplina*. Dryander, der den spanischen Katholizismus ausreichend kannte, scheute sich nicht, die Dinge mit dem rechten Namen zu nennen. In Straßburg wurde er als rühriger Mitarbeiter geschätzt. Von hier aus hatte er weite Reisen unternommen und hatte nicht nur mit den Oberdeutschen Beziehungen aufgenommen, sondern hatte sich auch längere Zeit bei Melanchthon in Wittenberg aufgehalten. So kannte er die Anschauungen der protestantischen Welt und insbesondere ihre Auffassungen bezüglich des Tridentinischen Konzils.

Was die Schärfe des Urteils und die Weite der Betrachtung anlangt, wurden alle bisherigen Schweizer Stimmen von der ihres Genfer Wortführers Johannes Calvin übertroffen. Dieser hatte sich bereits 1545 mit dem Konzilsthema befaßt, als er das *Tadelsbreve* Pauls III. an den Kaiser mit seinen Anmerkungen versehen im Druck erscheinen ließ¹⁵⁸. Mit größter Deutlichkeit brachte der Genfer Reformator in dieser Schrift vor, daß das Papsttum den Protestantismus mit seinen Anschauungen von der Schrift niemals gelten lassen könnte, daß seine Absicht vielmehr darauf gerichtet sein müßte, diesen zu verurteilen und zu vernichten. Wenn die Evangelischen sich am Konzil beteiligten, müßten sie den Konzils-

156. ...tres istas sessiones tantum desideramus. (Z. f. hist. Theol. 1870, S. 395.) Vgl. seine Schrift »*Acta concilii Tridentini cum annotationibus piis et lectu dignissimis item ratio, cur, qui confessionem Augustanam profitentur, non esse assentiendum iniquis conc. Trident. sententiis judicarunt.* s. l. 1546. Wie Jedin angibt, ist diese Schrift im selben Jahr auch in Venedig erschienen.

157. Vgl. ZKG 13 (1892), S. 338 ff.

158. CR (Opp. Calvini) 35, 257 ff.

vättern zugestehen, daß sie über ihre Lehre urteilten und sie gegebenenfalls nötigten, ihren Glauben fahren zu lassen, um Lehre und Bräuche der römischen Kirche dafür wieder zu übernehmen. Lehnten sie dieses Ansinnen ab, so würden sie gleich zu Ketzern erklärt. Demgegenüber erhebt Calvin seine Konzilsforderungen. Er verlangt, nur von einem *aequum tribunal* gehört zu werden, wobei das Wort Gottes als alleiniger Maßstab gelten sollte. Nach Calvins Meinung würde es dem Papst lieber sein, die Protestanten kämen nicht zum Konzil oder sie würden als Verurteilte hingebracht. Daher erinnert auch er zum Schluß an das Schicksal von Jan Hus.

Calvin galt um diese Zeit bereits bei den Schweizern als ihr Vorkämpfer. Sie ermunterten ihn daher, in weiteren Schriften gegen das Konzil aufzutreten. Als die erste Konzilsperiode schon zu Ende gegangen war und das Interesse am Konzil in der Öffentlichkeit erklärlicherweise nachgelassen hatte, entschloß sich Calvin, das Ergebnis seines intensiven Nachdenkens über die ersten sieben Sessionen zu veröffentlichen. Als er sich im August 1547 an diese Arbeit machte, wußte er wohl, daß sein Antidotum keine starke Wirkung mehr auslösen würde. An den offiziellen Text der Dekrete zu kommen, war nun nicht mehr schwer. Die Herausgeber der *Opera Calvini* äußern zwar die Vermutung, Calvin hätte den Wortlaut der Dekrete der obengenannten Schrift Melanchthons von 1546 entnommen, aber sie lassen auch die Möglichkeit offen, daß er ihn unmittelbar aus Italien erhalten habe. Das letztere kommt allein in Frage, zumal Melanchthon über die 7. Session gar nicht gehandelt hat. Calvin war mit seiner Schrift *Acta synodi Tridentinae cum antidoto* sehr schnell fertig¹⁵⁹. Die lateinische Ausgabe konnte noch im Jahre 1547 erscheinen, und im folgenden Jahre folgte ihr eine volkstümliche französische Übersetzung. Trotz des verspäteten Termins ist diese Schrift im katholischen Lager stark beachtet worden. Cochlaeus beschäftigte sich daher mit ihrer Widerlegung¹⁶⁰, die in Mainz 1548 erschien.

Ausgehend vom altkirchlichen Konzilsvorbild stellt Calvin fest, daß die Versammlung von Trient *longe illis est dissimile*. Ja, Calvin spricht geradezu von einem päpstlichen Privatkonzil. Dem Papst läge es an der Erhaltung des bestehenden Zustandes, während ein Konzil nach Art der alten Konzilien erst recht seine Abweichungen von der alten Kirche deutlich machen müßte. Calvin konfrontiert dazu die menschlichen, durchaus fraglichen Dekrete mit Gottes Wort in der Absicht, diese Beschlüsse mit Schriftzeugnissen zu widerlegen. An dem Vorgang, wie ein Konzilsbeschluß zustande komme, macht der Verfasser deutlich, daß in Trient alles auf die Gestalt des Papstes bezogen sei. Schon die

159. CR 35, 365—506. Die älteren Biographen Calvins, P. Henry, Calvin. Bd. 2, S. 305 und E. Stähelin, Calvin. Bd. 2, S. 255, behaupten irrigerweise, Calvin habe als erster unter den Reformatoren dem Tridentinum eine Antwort erteilt. Richtig ist, daß er die Verschärfung der konfessionellen Spaltung erkannt hat.

160. J. Calvini in *Acta synodi Tridentinae censura et eiusdem brevis confutatio*. Vgl. dazu J. G. Schellhorn, *Amoenitates hist. eccl.* t. 2 (1738), S. 388.

Zusammensetzung des Konzils wird scharf kritisiert. Der geringe Anteil der französischen Bischöfe beweist ihm die Unzulänglichkeit des Konzils und seiner Beschlüsse. Das angewandte Verfahren sei typisch. Sobald ein Dekret erarbeitet ist, wird der Entwurf durch einen Kurier nach Rom gebracht. Dort wird er redigiert und in neuer Form dem Konzil wieder vorgelegt, das nur noch seinen Beifall ausdrücken dürfe. Der Verfasser betont, daß der Papst den Menschen mit den Konzilsbeschlüssen eine Larve vorhalte¹⁶¹. Nun könne sich ein urteilsfähiger Mensch nicht mehr täuschen lassen. Die reformerischen Absichten des Konzils hält Calvin für einen Vorwand.

Dieser allgemeinen Kritik folgt die spezielle. Mit großer Genauigkeit und logischer Schärfe geht der Verfasser die Dekrete der einzelnen Sessionen durch, wobei die 4. und 6. seine besondere Aufmerksamkeit finden. Mit seinen Grundsätzen könne das Konzil alles beweisen, was es nur wolle. Die Vulgata zur authentischen Grundlage zu erheben, ist der Weg, sich die legitime Schriftauslegung in jedem Falle zu sichern. Übersetzungen enthalten manche Irrtümer. Dieser Konzilsbeschluß führe dazu, *ut sponte erremus*¹⁶². Maßen sich die Konzilsväter das alleinige Recht der Auslegung an, so betont Calvin, daß sie der Kirche jede Freiheit nehmen. Allerdings ist für denjenigen, der dieses Dekret anzunehmen fähig ist, der Krieg gleich zu Ende¹⁶³. Für die anderen aber bedeute es einen unwürdigen Zustand, wenn die Heilige Schrift nach Wunsch und Willkür eines einzelnen ausgelegt wird. Der Zweck dieses Dekrets sei auch deutlich der, die Schrift immer so auszudeuten, wie man es wolle. Sollte sich dieses Recht einbürgern, dann ginge nach Calvins Ansicht die Autorität der Kirche verloren. Würde aber die Kirche als das verstanden, was sie ist, dann bliebe auch ihre Autorität gewahrt¹⁶⁴.

Calvin, der erst 1543 die Streitschrift gegen Albert Pigge geschrieben und seine Auffassung von der Erbsünde als irrig nachgewiesen hatte¹⁶⁵, konnte auch am 5. Dekret nicht vorübergehen. Schultraditionen folgend habe das Konzil die abgeblaßte semipelagianische Lehre vorgetragen, während die reformatorische Anthropologie ganz in augustinischen Bahnen gehend nichts dem Menschen, wohl aber alles Gott zuschriebe. Auf seiten des Menschen sieht Calvin nur die *infirmity*. Gott aber wirkt an den Menschen, indem er *voluntates nostras ad se trahit* und seine Kraft in der menschlichen Schwachheit wirksam werden läßt¹⁶⁶. Das 5. Sekret klinge sehr fromm, sei aber von pelagianischem Geist erfüllt. Das

161. CR 35, 384.

162. Ebd. 414. Dieser Beschluß ist gefaßt worden, ohne daß man sich um die neuaufgekommene *philologia sacra* gekümmert hätte.

163. Wenn die päpstliche Entscheidung die letzte Wahrheit enthält, dann ist jede Diskussion über die Auslegung der Hl. Schrift überflüssig. Unter diesem Schilde kann jeder Irrtum beibehalten werden. Ist der vorgeschriebene Schriftsinn der allein richtige, dann besteht außerdem die Gefahr, daß die Bibel in ein geheiligtes Dunkel versetzt und wie ein heiliges Etwas verehrt wird.

164. CR 35, 418.

165. CR 34, 225 ff.

166. CR 35, 426.

ist der scholastische Grundirrtum: um dem menschlichen Selbstbewußtsein entgegenzukommen, wird die triebhafte Anlage des Menschen nicht als Sünde bezeichnet, die sie doch ist.

Ebenso setzt Calvin mit seiner Kritik am Rechtfertigungsdekret an. Dieses gebe sich so, als wollte es nur von Christus handeln. Bei der Darlegung des Sachverhaltes zeige sich dagegen ein ganz anderes Bild. Das Dekret enthalte nichts anderes als die alten Schulmeinungen und spreche davon, daß der Mensch teils *gratia Dei*, teils auch *operibus propriis* gerecht werde. Die Lehre, daß der Mensch durch die *gratia* zum Empfang der Gerechtigkeit vorbereitet werde, sei fraglich und widerstreite sogar der Heiligen Schrift¹⁶⁷. Calvin weiß durchaus, daß sie mit verschiedenen Begriffen arbeiten. Das Konzil verstehe unter der Rechtfertigung keineswegs nur die Sündenvergebung, sondern auch die Herstellung eines neuen *Habitus*. Was das Konzil trennt, indem es neben die *imputatio* die qualitative Veränderung stellt, das zieht Calvin in eins und nennt den ganzen Vorgang *gratuita Dei acceptatio*. In seiner Sprache gesprochen, vollzieht sich die Rechtfertigung gleichsam *extra nos, quia in solo Christo iusti sumus*. Ebenso wie er es ablehnt, von einem *habitus* oder einer *qualitas* des gerechtfertigten Menschen zu sprechen, ebenso muß er die menschlichen guten Werke aus dem Rechtfertigungsvorgang ausschließen. Die Väter von Trient müssen die Werke des Menschen besonders werten, weil sie mit einem unzureichenden Glaubensbegriff arbeiteten. Der Erfolg aller ihrer Bemühungen ist daher nur ein Rückschritt: vom Glauben zum Gesetz¹⁶⁸.

Wie Melancthon so muß auch Calvin sich für die protestantische Glaubensgewißheit einsetzen. Dabei kann er sich auf den Apostel Paulus beziehen. Der Charakter des christlichen Glaubens wird verkannt, wenn Zweifel oder auch nur Ungewißheit in ihm gefunden wird. Der Glaube muß die Gewißheit in sich tragen. Wenn in diesem Zusammenhang von Werken und Verdiensten des Menschen gesprochen wird, so kann Calvin *rabiat* werden. Er verfällt dann in einen Grobianismus, wie er bei anderen Reformatoren dieser Epoche nicht anzutreffen ist. Von seinen Gegnern spricht er als von *porci* oder *cornutae bestiae*, die ihre Lehren *ex litoris ranarum suarum paludibus* geschöpft haben¹⁶⁹.

Geht Calvin zum folgenden Dekret über, so beanstandet er vor allem, daß hier die Relation von Glaube und Sakrament aufgehoben ist. Dadurch wird das Wesen des Sakramentes verkannt und seine Wirkung in einer falschen Richtung gesehen. Indem das Konzil traditionsgemäß das Sakrament in die Hand des Priesters gibt, verfällt es der *Impietas*. Gottes Gabe wird hier verkehrt. Auch wenn die Väter von Trient sich selbst und die katholische Welt durch strenge Gesetze binden, das Verständnis des Evangeliums ist hier verdunkelt.

Nach Calvin wirke sich in den tridentinischen Dekreten die falsche Schätzung des Glaubens und der menschlichen Werke verwirrend aus. Werke sind immer

167. CR 35, 444.

168. CR 35, 452.

169. CR 35, 494.

Gaben der Gnade Gottes und keineswegs eigene Beiträge zur Vervollkommnung. Vertritt man aber konsequent diese Auffassung, so nimmt man Gott die Ehre. Dann muß man auch folgerichtig diejenigen verdammen, die der biblischen Auffassung folgen. Durch ihre Bannflüche, mit denen sie sich selbst verraten, wollen sie die anderen auch nur einschüchtern.

Unter diesen Umständen kann Calvin auch keinerlei Hoffnung hegen, daß die Uneinigkeit in der Christenheit behoben werden könnte. Bei dieser Sachlage gibt er daher den einzelnen den Rat, sich selbst unter das Banner Christi zu stellen. Die Sorge für die ganze Kirche sei dem Herrn der Kirche überlassen. *Omnia solus peragat* (Jes. 59, 16)¹⁷⁰. Seine Verheißungen werden seine Gläubigen stärken.

Calvins Schrift ist keine nüchterne wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine leidenschaftliche Kampfschrift. Seine gleichzeitigen Briefe beweisen es, daß er bei der Abfassung dieses polemischen Werkes sich als Kämpfer gefühlt hat. Ihm lag es einmal daran, die nach seiner Überzeugung irrigen Aufstellungen der Konzilsväter zu widerlegen, zum andern aber auch seinen durch die politische Lage wie durch den Konzilsverlauf enttäuschten und gedrückten Glaubensgenossen Mut zu machen. Daher war er sehr befriedigt, als ihn die ersten zustimmenden Zuschriften erreichten und er sich sagen konnte, zur Klärung der theologischen Situation beigetragen zu haben. Calvin hat sich später noch einmal gegen das Tridentinum gewandt. Das tat er in der Vorrede zu seinem Kommentar über die Apostelgeschichte¹⁷¹, den er dem König von Dänemark widmete. Mit den Jahren nahmen seine Ausführungen an Schärfe noch mehr zu. Viele von seinen Äußerungen sind einfach nicht wiederzugeben. Das erklärt sich aus seiner eschatologischen Haltung. Calvin stand es ebenso wie Luther fest, daß der Antichrist sich in Gottes Tempel auf den Thron gesetzt habe.

IV. STELLUNGNAHME ZUR KONZILSFORTSETZUNG

In einem Gutachten, das sie den kaiserlichen Räten in Regensburg 1546 übergeben sollten, sprachen die Straßburger noch die Warnung aus, die Regelung der Religionsfrage ausschließlich dem Konzil zu überlassen, da dieses, statt seine Befugnisse zu erkennen, sich völlig dem Papste unterworfen hätte¹⁷². Im folgenden Jahre noch beschloß der Straßburger Rat, sich dem Konzil in Trient nicht zu unterwerfen, da es kein freies Konzil sei, das nach der Heiligen Schrift entschiede. Zur Begründung dieser Ablehnung wurden damals zwei Gutachten ausgearbeitet. Darin war zugleich zum Ausdruck gebracht, daß man die Zusicherung, die bereits gefaßten Trienter Beschlüsse noch einmal zu überprüfen, für einen trügerischen Schein hielt¹⁷³. Diese Festigkeit sollte freilich nicht lange währen. Auch Straß-

170. CR 35, 506.

172. PC 4, 94f.

171. CR 42, 295 ff.

173. PC 4, 795.

burg empfand bald die Nötigung, der neuen politischen Lage Rechnung zu tragen.

Wie hatte sich nach dem unglücklichen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges die Stellung der Protestanten im Reiche geändert! Sie waren nicht nur die Geschlagenen; ihre Haltung war auch nicht mehr so einheitlich wie zuvor. Kurfürst Johann Friedrich hatte alle ihm vom Kaiser vorgeschriebenen Kapitulationsbedingungen angenommen, nur dem Konzil von Trient und seinen Beschlüssen sich zu beugen, hatte er von sich gewiesen. Sein Vetter Moritz, der nunmehr den Kurhut trug, nahm eine andere Position ein und mit ihm diejenigen oberdeutschen Stände, die in unmittelbare Abhängigkeit vom Kaiser geraten waren. Auf dem »geharnischten« Reichstag von Augsburg 1548 ist die neue Lage dokumentiert worden.

Nun hatte der neue Papst Julius III., der in der ersten Konzilsperiode in Trient präsiert hatte, seinen Entschluß bekanntgegeben, das Konzil wieder aufzunehmen und einem Abschluß entgegenzuführen. Am 6. September 1550 richtete daraufhin der Kaiser die Forderung an die evangelischen Reichsstände, sich dem Konzil zu stellen und seinen Entschlüssen zu unterwerfen. Die kaiserliche Aufforderung war sehr scharf gehalten. In gleicher Weise ging auch König Ferdinand vor und versuchte, die Stände durch Einschüchterung zum Nachgeben zu bringen¹⁷⁴. War es auch der Kaiser, der sich mit dieser Forderung an die Protestanten wandte, am Charakter des künftigen Konzils konnte durch ihn nichts geändert werden. Es sollte päpstlich bleiben. Die Protestanten standen vor der Frage, ob es einen Sinn hatte, sich der Aufforderung zu widersetzen. Würden sie nicht mit Gewalt dazu gezwungen werden? Wer den Mut dazu hatte, sollte die Entscheidung auf sein eigenes Gewissen nehmen.

Als Moritz von Sachsen die kaiserliche Aufforderung zum Konzil erhielt, übersandte er sie den Wittenberger Theologen zur Stellungnahme. Melanchthon entwarf sein Bedenken »Von den Conciliis«, in dem er diese als »ordentliche Gerichte« bezeichnete¹⁷⁵. Vor diese würde jede Partei erfordert und verhört. Es sollte daher niemandem auferlegt werden, was er vor dem Konzil reden soll. Andererseits soll auch keine grundsätzliche Ablehnung erfolgen, da Kirchengerichte bleiben mußten. Die kaiserliche Forderung auf Fortsetzung des Konzils von Trient versteht Melanchthon in dem Sinne, als sollten die früheren Dekrete ohne weiteres angenommen werden. Für seine Person könne er sein Gewissen damit nicht beschweren und zur Bewilligung dieser Auffassung nicht raten, da »etliche Artikel in den gemachten Dekreten gewißlich falsch und wider göttliche Wahrheit sind«¹⁷⁶. Damit meint Melanchthon die Dekrete der Sessionen v und vi. Insbesondere wendet sich Melanchthon in diesem Gutachten gegen das Dekret von der Rechtfertigung, das »wider die wahrhaftige Lehre von der Veröhnung und Gerechtigkeit des Glaubens« gerichtet ist. Nur beiläufig kann er auf die Erbsündenlehre eingehen, wobei ihm besonders anstößig die Auffassung

174. PC 5, 68. 103.

175. CR 6, 795 ff.

176. CR 6, 797.

erscheint, daß die böse Neigung, die Konkupiszenz, und der Zweifel an Gott keine Sünde seien. Daß bei der Rechtfertigungslehre das Schwergewicht vom Werke Christi und seiner Gerechtigkeit auf die Betätigung des Menschen und seine Leistung gelegt wird, daß schließlich die Liebe stärker gewertet werde als der Glaube, das sind nach Melanchthon grundlegende Fehler, die sosehr gegen die Heilige Schrift verstoßen, daß er sie niemals annehmen könne. Hat man in Trient aber diesen Artikel so verzerrt und die Christusbezogenheit untergraben, so könne man im voraus sagen, wie die Artikel von der Messe und der Heiligenanrufung aussehen würden. Im Vergleich zum Dekret der Session vi erscheint Melanchthon der Artikel von der Rechtfertigung im Regensburger Buch, den er doch damals scharf kritisiert hatte¹⁷⁷, noch annehmbarer. Wollte der Kaiser das Konzil fortführen, so müßte er nach Melanchthons Ansicht die Protestanten erfordern und ihre Erklärungen anhören. Danach sollte man entscheiden, was weiter zu geschehen hätte. Das wäre die *via ordinaria*. Das Gutachten schließt mit dem lapidaren Satz: »Ich achte aber, es werden Wahrheit und falsche Lehre wider einander streiten für und für und werden rechte Christen viel und mancherlei Verfolgung haben¹⁷⁸.« Wann Melanchthon dieses *Judicium* niedergeschrieben hat, steht nicht fest. Das Datum 14. Oktober 1541 ist sicher falsch. Es wird sich vermutlich um das Jahr 1548 oder 1549 handeln. Jedenfalls liegt es zeitlich vom »Ratschlag des Tridentinischen Concilii halben« nicht allzu fern¹⁷⁹. In diesem stellt Melanchthon weiter fest, daß den Protestanten an der Fortsetzung dieses Konzils nichts gelegen ist; es müßten zuvor ihre alten Forderungen anerkannt werden:

1. daß der Papst nicht als Richter auftrete,
2. daß die bisherigen Beschlüsse überprüft würden,
3. daß die evangelischen Vertreter neben den Bischöfen stimmberechtigt sein sollten.

Wären diese Forderungen nicht durchzusetzen, so verlangten die evangelischen Stände eine Nationalversammlung, in der ihre Forderungen anerkannt würden und vor allem allein nach der Heiligen Schrift geurteilt würde. Melanchthon schlug jetzt selbst ein Religionsgespräch nach Art derer von Worms und Regensburg 1541 vor, das nach seiner Meinung dem künftigen echten Konzil oder der Nationalversammlung vorarbeiten konnte.

Im Frühjahr 1551 wurde Melanchthon des öfteren vom Kurfürsten Moritz nach Dresden beschieden und mußte für ihn ein Gutachten nach dem anderen ausarbeiten. Erklärlicherweise wiederholten sich seine Argumente. In der Niederschrift vom Februar 1551 weist er darauf hin, daß außer Sachsen, Preußen und den Schweizern bestimmt auch England das fortzusetzende Konzil ablehnen

177. Vgl. Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen*. 1936, S. 127.

178. CR 6, 799.

179. CR 6, 637 ff.

würde¹⁸⁰. Sind denn die Protestanten verpflichtet, auf dem Konzil ihren Gegnern Rechenschaft abzulegen? Einige der Fürsten würden jetzt den bösen Schein meiden wollen und würden ihre Abgesandten nach Trient senden. Diese müßten aber nach Melanchthon fest und vorsichtig sein. Sie dürften im voraus sich keine Verpflichtungen abnötigen lassen. Vor allem dürften sie nicht die Dekrete von 1546/47 nachträglich billigen. Auch der Kaiser könnte sie dazu nicht zwingen, weil in Dingen der Religion immer zuerst der Beschluß zu hören sei, ehe man sich ihm unterwerfe. Nach Melanchthons Ratschlag mußten die Fürsten nunmehr überlegen, ob sie die Konsequenzen eines derartigen Verhaltens tragen wollten. Nähmen sie am fortzuführenden Konzil teil, so müßten sie zuvor gegen die schon beschlossenen Dekrete der ersten Sitzungsperiode Protest erheben. Auch in diesem Zusammenhang wieder erinnert Melanchthon besonders an c. 9 der vi. Session: *quod homo debeat manere in dubitatione, an sit in gratia*. Es könnte nicht erwartet werden, daß sie einen sie verurteilenden Beschluß ungehört annehmen. In dieser Hinsicht müßte gleiches Recht für alle gelten. Im übrigen hebt Melanchthon wieder seine früheren Argumente hervor, daß der Papst nicht Richter sein könnte und deshalb geeignete unparteiische Richter bestellt werden müßten. Von seinen drei Forderungen sei nichts ihnen abzurufen. Sie sind notwendig und gerechtfertigt. Nur auf diese Weise könnte der Anspruch des freien Konzils gewahrt und verwirklicht werden.

Melanchthon wollte zeit seines Lebens nichts anderes vertreten, als was seine Kirche lehrte. Wiederholt betonte er, daß es ihm daran liege, nur das zum Ausdruck zu bringen, was in der CA und in Luthers Katechismen enthalten sei. Auch angesichts des Konzils wollte er diesen Standpunkt festhalten. Nötigenfalls war er bereit, auch noch auf die Brandenburgische Kirchenordnung von 1540 einzugehen. Kurfürst Moritz war mit dieser Grundeinstellung einverstanden und erteilte dem Praeceptor im April 1551 den Auftrag, für das Konzil eine Erklärung der CA zu stellen, die sie vor Mißverständnissen schützte¹⁸¹. Melanchthon zog sich in die Stille zurück, um diese Arbeit zu vollenden. Nur Camerarius begleitete ihn. In Kürze lag der Entwurf fertig vor. Es war das letzte Wort der Kirchen der Reformation gegenüber dem Tridentinum¹⁸².

Scimus periculosam esse veritatis confessionem, schreibt hier Melanchthon. Gott will aber, daß seine Lehre oft wiederholt und fleißig getrieben werde. Die Evangelischen seien es ihrer Mitwelt und ihrer Nachwelt schuldig, daß das von ihnen erkannte Wort der Wahrheit deutlich ausgesprochen werde. Hätte man 1530 die Gegner um des möglichen Vergleichs willen geschont, so sei jetzt die Schonung nicht mehr am Platze. »Aus göttlichem Befehl«, schreibt Melanchthon weiter, »müssen wir uns von denen absondern, die Lügen und Abgötterei trei-

180. CR 7, 736 ff. Ranke V, 94.

181. CR 7, 788.

182. Melanchthons Werke (ed. Stupperich), Bd. VI, S. 80 ff.

ben.« Das ist eine andere Sprache, als die man an Melanchthon sonst gewohnt war. An seiner Überzeugung hatte sich indes nichts geändert. Auch jetzt betonte er, daß die evangelische Lehre mit dem Consens der katholischen Kirche unseres Herrn Jesu Christi übereinstimme.

Den Unterschied zwischen der römischen und der evangelischen Auffassung meinte Melanchthon auf zwei Sätze des Apostolicum zurückführen zu können:

1. ich glaube an die Vergebung der Sünden und
2. ich glaube an eine heilige christliche Kirche.

Durch einfache Gegenüberstellung der jeweiligen Glaubensaussagen wollte Melanchthon nachweisen, wo die Wahrheit liege. Zuerst geht er daher auf die Rechtfertigungslehre ein, die nach seiner Überzeugung trotz aller Religionsgespräche nicht wenig an Klarheit eingebüßt hat. Mit aller Deutlichkeit hebt er die biblische Auffassung heraus, daß Gott uns seine Gnade aus lauter Barmherzigkeit durch Christus zuwendet, nicht aber um unserer Reue oder Leistung willen.

Wogegen sich Melanchthon auch hier am heftigsten wendet, ist der Artikel 7 des 6. tridentinischen Dekrets, daß der Mensch seines Heils nicht gewiß sein könne. *Absurdum est, quod dicunt, nostrae indignitatis causa dubitandum esse.* Das ganze Evangelium steht gegen diese Meinung. Melanchthon versteift sich darauf: *Error de dubitatione prorsus ethnica imaginatio est.* Hier kommen alle scholastischen Positionen an den Tag, die dem Wesen des Evangeliums widersprechen. Wie das Tridentinum den Begriff des Glaubens nur unzureichend beschreibe, so schätze es auch alles, was mit dem Glauben in Beziehung steht, nicht richtig ein. Mit der Verurteilung des Fiduzialglaubens und der Heilsgewißheit hat sich das tridentinische Konzil aufs schärfste dem Evangelium widersetzt. *Hinc perspicuum est, quare decretum Tridentinae synodi, quod confirmat errorem de dubitatione, taxari necesse est*¹⁸³. Wo sich das Menschenherz in gewisser Zuversicht auf Gottes in Christo verheißene Barmherzigkeit gründet, da kann es nicht anders sein, es muß der gegebenen Zusage Gottes gewiß sein. Glaube ist nichts anderes, als was Joh. 3 beschrieben ist, und trägt notwendigerweise die Gewißheit in sich.

Zum andern bespricht Melanchthon den Kirchenbegriff und die Kirchenbräuche. Auch hier hat niemand ein Recht, menschliche Meinungen gegen Gottes Wort für verbindlich zu erklären. Durch keine Stimmenmehrheit kann die Wahrheit jemals verdammt werden. Weil sie Gottes Wort gegen sich haben, sind die Dekrete des Tridentinum falsch. Melanchthon schließt mit der Versicherung, daß es den Evangelischen nur an der Geltung des Evangeliums liege. »Derhalben bezeugen wir hie öffentlich, daß wir die Wahrheit zu verleugnen und zu verlassen nicht bedacht sind, wenn wir schon im Concilio von solchen Leuten sollten

183. Ebd. Bd. VI, S. 104.

verdammet werden.« Denn wer das Wort Gottes für sich hat und sich vom Herrn Christus regieren läßt, der gehört in Christo auch zur einen Kirche.

Durch dieses starke Bekenntnis hat Melanchthon das Mißtrauen, das er sich durch seine Haltung zum Interim weithin zugezogen hatte, wieder zerstreut. Die Fakultäten Wittenberg und Leipzig, dazu sämtliche sächsischen Superintenden-ten unterschrieben die *Confessio Saxonica*¹⁸⁴. Aber auch Brandenburg, Pommern und die Reichsstadt Straßburg schlossen sich an. In der Stunde der Gefahr war man wieder einig und bestätigte Melanchthons Arbeit als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens. Niemand kam es in den Sinn, auszugleichen, abzuschwächen und zu vermitteln. Das Bekenntnis zur alleinigen Autorität der Heiligen Schrift nötigte allen die Stellungnahme gegen das Tridentinum ab.

Die von Melanchthon ausgearbeitete Vorlage wurde von vielen gutgeheißen und angenommen. Insbesondere bemühten sich die Straßburger um gemeinsames Vorgehen¹⁸⁵. Der Eindruck protestantischer Zersplitterung sollte in Trient vermieden werden. Da auch der Praeceptor dieser Meinung war, daß es günstiger wäre, als geschlossene Gruppe in Trient aufzutreten und eine einheitliche Konfession vorzulegen, wurde die Verbindung mit Straßburg aufgenommen¹⁸⁶. Im April 1551 kam Johann Marbach nach Wittenberg, um dort den Straßburger Standpunkt darzulegen und die Abweichungen von der Lehre Melanchthons zu verdeutlichen. Die Meinungsverschiedenheiten betrafen allerdings mehr das Formale. Die Straßburger fanden, Melanchthon führte eine zu scharfe Sprache. Unter dem Druck der politischen Verhältnisse waren die Oberdeutschen inzwischen zu einer konzilianteren Haltung gekommen. Straßburg stand nicht allein da. Andere oberdeutsche Städte waren in dieser Auffassung mit Straßburg einig und hatten diese Stadt beauftragt, sie auf dem Konzil zu vertreten¹⁸⁷. Wenn Marbach auch die *Confessio Saxonica* unterschrieb, so hatte das Straßburger Theologische Bedenken doch gegen Melanchthon einzuwenden, daß er in der Konfession zuviel harte Worte gebrauchte¹⁸⁸.

Melanchthon selbst hatte zur Genüge erfahren, wie stark der Einfluß der Obrigkeit bei den Konfessionsverwandten jetzt war. Er hatte bei seiner konservativen Überzeugung nichts dagegen einzuwenden. Wenn viele unter ihnen dem Kaiser willfahren wollten, dann dürften nach seiner Meinung auch ihre Theologen sich nicht weigern, diesen Obrigkeiten zu folgen und ihre Auffassung auf dem Konzil theologisch zu vertreten.

Melanchthon wußte ebensowenig wie viele andere, ob die Synode von Trient wiedereröffnet werden wird, er hatte nur auf kurfürstliches Geheiß seine *Repetitio Confessionis* niedergeschrieben, um für alle Fälle gerüstet zu sein. Seinem Freunde Baumgartner in Nürnberg schreibt er am 25. Juli 1551, er habe

184. CR 7, 807.

185. CR 7, 787.

186. CR 7, 767 = 10, 172 (in deutscher Übersetzung).

187. PC 5, 109.

188. PC 5, 252.

keine neuen theologischen Auffassungen jemals prägen wollen, sein Bestreben sei es gewesen, nur möglichst klar und unzweideutig die sich gegenüberstehenden Ansichten darzulegen¹⁸⁹. Melanchthon beruhigte den Nürnberger Ratsherrn, daß diese Confession nicht gedruckt wird, ohne daß sie von anderen gesehen und gutgeheißen wäre. So wollte Melanchthon sie an Brenz schicken. Denn sein Wunsch wäre es, daß die evangelischen Kirchen einstimmig redeten. Wer sollte es nur sein, der die Genehmigung der Confession erteilte: die Fürsten, die Stände und ihre Theologen? Oder eine besonders einberufene Nationalversammlung? Ein Konvent von wenigen Personen oder eine zahlreiche Vertretung? Melanchthon dachte auch schon an ein Kolloquium mit Gelehrten, das er im Falle, daß die Confession überreicht würde, für ganz unumgänglich hielt¹⁹⁰. Ende September erhielt er auch die Nachricht, daß die Väter in Trient zusammenkämen und daß auch deutsche Bischöfe dabei wären¹⁹¹.

Indessen nahm der Dresdener Hof sich Zeit. Erst im Januar 1552 ließ der Kurfürst von Sachsen ein offizielles Schreiben ans Konzil richten, in dem er seine drei Gesandten ankündigte, die er nun auf den Weg gebracht habe. Am 22. Januar waren sie in Nürnberg eingetroffen. Melanchthon sah zwar, daß er nicht als Sprecher des evangelischen Deutschland auftreten konnte; er war trotzdem entschlossen, seinen Weg zu gehen, ob er ihn ins Gefängnis in Trient oder nach Hause führen würde. Inzwischen nahm er Verbindung mit dem sächsischen Gesandten Badehorn in Trient auf, ließ sich Bücher von ihm schicken und Nachrichten geben. So hatte er schon die Unterlagen für die dogmatischen Erörterungen über die Messe¹⁹². Die politischen Ereignisse enthoben ihn der schweren Aufgabe, in synodo disputare. Der Krieg brachte eine neue Wendung. Melanchthon brauchte nicht nach Trient zu ziehen.

Die Entwicklung in Württemberg verlief parallel zur kursächsischen. Im März 1551 schrieb J. Brenz ein Gutachten über die Konzilsfrage für Herzog Christoph von Württemberg¹⁹³. Was Brenz für und wider das Konzil anführte, entsprach in etwa den Ansichten Melanchthons. Unterstrichen wurde trotz aller Vorbehalte die Notwendigkeit, auf dem Konzil das Wort Gottes zu bekennen, und hervorgehoben wurde die Verpflichtung, die man ändern gegenüber damit hätte. Ebenso wie Melanchthon erwog auch Brenz alle praktischen Möglichkeiten und machte dem Herzog bestimmte Vorschläge. Dazu gehörte auch der Vorschlag, eine neue Konfession auszuarbeiten und einzureichen. Würde freilich das Konzil nicht neu begonnen, sondern fortgesetzt, wo es abgebrochen war, dann wäre auch eine Protestationsschrift nötig.

Als der Herzog Verbindungen mit seinen Glaubensgenossen aufnahm, erwog Brenz den Gedanken, mit Melanchthon zusammenzuarbeiten. Dem Herzog

189. CR 7, 813.

190. CR 7, 818.

191. CR 7, 839.

192. CR 7, 931. 935. 943.

193. *Confessio Wirtembergica*, hrsg. von E. Bizer. 1952, S. 10 ff.

scheint dieses Zusammengehen nicht genehm gewesen zu sein. Das württembergische und das sächsische Bekenntnis sind unabhängig voneinander entwickelt worden. Berührungen zwischen den Verfassern hatte es nicht gegeben. Im Unterschied zu den Straßburgern haben die Württemberger auch später die Saxonica nicht unterschrieben. Die Möglichkeit der protestantischen Konkordie war hier versäumt worden, weil Herzog Christoph sich mit den politischen Plänen des Kurfürsten Moritz weder identifizieren konnte noch wollte. Die indessen von Brenz entworfene Konfession ist von oberdeutschen Theologen weiter beraten und angenommen worden.

Ohne es ausdrücklich zu tun, nimmt Brenz in diesem Bekenntnis doch auf das Tridentinum Bezug. Im Aufbau richtet sich diese Konfession zunächst wie alle Bekenntnisse dieser Zeit nach der CA, berücksichtigt das Interim und spielt in ergänzenden Artikeln, wie z. B. art. 27 Von der Schrift, deutlich auf die tridentinischen Dekrete an. In der Hauptsache setzt sich aber auch dieses Bekenntnis in art. 4 und 5 mit der tridentinischen Rechtfertigungslehre auseinander.

Die langwierigen Vorbereitungen und Verhandlungen, die zur Entsendung der Gesandtschaften nach Trient führten, übergehen wir, da sie für unser Thema nicht viel ergeben. Erwähnt sei nur, daß Herzog Christoph die Erwartung hegte, daß seine Gesandten, zur Disputation gefordert, die Gravamina in der Vollversammlung übergeben könnten. Sobald ihnen das Konzil geantwortet hätte, sollten die Theologen ihre Erklärungen abgeben. Der Lauf der Dinge ist bekanntlich ein anderer gewesen¹⁹⁴. Die Württembergische Konfession konnte nicht verlesen werden. Die sächsische ist nicht einmal übergeben worden. Für den 1. Mai 1552 war zwar eine Session angesetzt, in der sich das Konzil zu der protestantischen Frage hätte äußern können. Aber diese Sitzung kam nicht mehr zustande. Moritz von Sachsen hatte inzwischen losgeschlagen. Am 6. April erreichte Trient die Nachricht vom Fall Augsburgs. Gleich darauf verließen die Bischöfe und Gesandten die Konzilsstadt.

Die Publizistik dieser Periode ist im Vergleich zu der früheren auf reformatorischer Seite spärlich zu nennen. Die Theologen waren durch andere Aufgaben beansprucht. Einer der wenigen Publizisten dieser Zeit, der sich durch seine Lebensführung in besonderem Maße zur Behandlung der Konzilsfrage verpflichtet sah, war der frühere päpstliche Nuntius und Bischof von Capodistria P. P. Vergerio¹⁹⁵. Dieser war überzeugt, daß ein Konzil unter Papst Julius III. nur eine Fortsetzung des begonnenen, niemals aber einen Neuanfang bedeuten würde. Blieb aber das Konzil, was es war, dann konnte es mit den gleichen Argumenten bekämpft werden wie bisher. Neue Gedanken waren nicht hinzugekommen. Vergerio schrieb trotzdem mit Eifer und Leidenschaft, so daß seine zahlreichen gegen das Konzil gerichteten Schriften immer mehr Beachtung fanden.

194. PC 5, 307 f.

195. F. Hubert, Vergerios publizistische Tätigkeit. 1893, S. 50 ff.

Seine Beziehungen zu Herzog Christoph von Württemberg und anderen Fürsten kamen seinen Plänen zugute. Vergerio war es, der auch die Württembergische Konfession aus dem Lateinischen ins Italienische übersetzte.

In kleinen Traktaten unterrichtete Vergerio die Öffentlichkeit über die Konzilsfrage. Das Erscheinen der Protestanten in Trient vor dem Konzil wäre durch die Canones verwehrt. Die Hoffnungen mancher Protestanten, daß Trient für sie ein positives Ergebnis haben könnte, hielt er für illusorisch. Mit Bullinger war er in dieser Beziehung einer Meinung. Daß Vergerios Polemik sehr scharf war, darf uns nicht wundern. In der Schweiz hatte sich die entschiedene Konzilsopposition gesammelt. Die Konzilspolitik Straßburgs oder einiger deutscher Territorien mußte einem Vergerio fremd bleiben. Seine Schrift »Concilium Tridentinum fugiendum esse omnibus piis« (1551) ist daher um ihrer konsequenten Haltung willen viel beachtet worden, selbst in Trient. Da ihn seine Landsleute laufend mit Nachrichten versahen und er somit über die besten Nachrichten aus Trient verfügte, vermochte er nicht nur grundsätzlich, sondern auch konkret und anschaulich zu schreiben.

Die Frage nach dem Konzil, seinem Recht und seinen Grenzen ist auch in den fünfziger Jahren unter den evangelischen Theologen weiter lebendig geblieben. Im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Abschluß des Religionsfriedens ist sie neu gestellt worden. Konkret hieß sie: »So Kaiserlicher Majestät Räte von der Religion vortragen würden, was darauf zu antworten?« Im Mai 1554 wollte man sich in Naumburg darüber klarwerden, was man auf dem Reichstag in Augsburg vertreten wollte¹⁹⁶. Mit großer Übereinstimmung hielt man an der CA fest und wollte sein Schicksal auf dieser Grundlage verteidigen. Gegenüber allen Anschuldigungen, daß sie an der Uneinigkeit im Reich schuld seien, behaupteten sich die Protestanten aufs tapferste. Unter den Theologen war es Georg Major, der 1554 die Konzilsfrage aufnahm und für die Öffentlichkeit zu beantworten suchte. Neben ihm ist Hermann Hamelmann zu nennen, der aus einem Verfechter des Konzils von Trient unlängst erst zu seinem Gegner geworden war und in deutlicher und sogar schroffer Weise seine neugewonnene Überzeugung vertrat. Das Konzilsthema schien ihm besonders geeignet zu sein, um seine innere Wandlung auch öffentlich zu bekennen und zu begründen. Wie er es inzwischen in Wittenberg gelernt hatte, argumentierte er mit der Heiligen Schrift, holte aber zum Vergleich auch das kirchliche Altertum heran. Wie sahen doch die alten Konzilien anders aus als das gegenwärtige von Trient!

Auch Melanchthon hatte im Juli 1556 noch einmal Gelegenheit, sich zur Frage Konzil und Nationalsynode zu äußern. Angesichts des Regensburger Reichstages berieten damals die Konfessionsverwandten diese Frage. Melanchthon lehnte in seinem »Bedenken« das unter päpstlicher Leitung stehende Konzil ebenso ab wie ein Nationalkonzil¹⁹⁷. Die Erfahrungen, die er mit dem Konzil von Trient

196. Unschuldige Nachrichten. 1714, S. 541 ff.

197. CR 8, 778.

gemacht hatte, überzeugten ihn davon, daß mit der Kurie eine Verständigung über grundsätzliche Fragen der synodalen Vertretung und Arbeit nicht zu erzielen sein werden. Die Konfessionsverwandten könnten aber unmöglich päpstliche Prärogativen, alleiniges Stimmrecht der Bischöfe und Mehrheitsbeschlüsse anerkennen. Auch bei einer Synodus Germanica würden dieselben Schwierigkeiten auftreten. Melancthons entscheidendes Argument ist und bleibt aber dieses, daß nicht genug Sachkenner vorhanden seien. Den Bischöfen spricht er theologische Bildung ab. Im Grunde würde eine Synodus Germanica daher ebenso aussehen wie ein päpstliches Konzil.

Nahm in diesen Jahren die Kontroverstheologie schärfere Züge an, so hing diese Tatsache nicht wenig gerade von dem Tridentinum und seiner Ablehnung der reformatorischen Fragestellung ab. Kam in diesen Jahren ein so gerecht und milde denkender Mann wie Melancthon auf das Konzil von Trient zu sprechen, so hatte er sogleich die tridentinische Auffassung der Rechtfertigungslehre mit der Ablehnung des Gewißheitsmomentes vor Augen. Diese Auffassung hielt er aber für profan. Nach seiner Überzeugung wurde sie dem biblischen Tatbestand nicht gerecht. Melancthon sprach es immer wieder aus, daß der Mensch durch diese Lehre in Verzweiflung gebracht würde¹⁹⁸. Für ihn wie für andere Reformatoren blieb daher die Ausprägung dieser Lehre im Tridentinum der dauernde Stein des Anstoßes.

Der Riß, den das Tridentinum somit durch die Verurteilung biblisch gut fundierter theologischer Anschauungen vollzogen hatte, war nicht mehr rückgängig zu machen. War in der zweiten Konzilsperiode unter dem Einfluß der politischen Lage eine intensive Beschäftigung mit dem Konzil und seinen Auffassungen bei den reformatorischen Theologen zu beobachten, das Interesse und die Anteilnahme an seiner Arbeit mußten je länger je mehr nachlassen. Wohl erschien wie in den Tagen der Bundesversammlungen von Schmalkalden vor dem Naumburger Fürstentag 1561 ein päpstlicher Nuntius mit der Aufforderung, das Konzil von Trient wieder zu beschicken¹⁹⁹. Aber die Lage war im Vergleich zu den Jahren 1551/52 eine völlig andere. Die Einladung wurde von den Fürsten entschieden abgelehnt. Man beschloß, gegen Trient zu protestieren.

Der Abschluß des Konzils begegnete in Deutschland stärkstem Mißtrauen. Die Öffentlichkeit nahm wenig Notiz von den Vorgängen in Trient.

Als einziger energischer Sprecher gegenüber dem Konzil trat nunmehr von seiten der Protestanten Matthias Flacius Illyricus auf. Seine scholastische Ausrüstung und seine biblisch-theologische Bildung befähigten ihn, die Kontroverse aufzunehmen. Seine *Protestatio concionatorum aliquot Augustanae Confessionis adversus conventum Tridentinum* ist ein kräftiger Ruf zum Konzilsabschluß. Flacius nennt das Konzil einen *conventus*, weil er von seinen Voraussetzungen

198. Melancthons Werke, Bd. VI, S. 319.

199. R. Calinic, *Der Naumburger Fürstentag*. 1861, S. 188 ff.

in ihm keine legitime christliche Versammlung und Repräsentation der Kirche erblicken kann. Hatte er sich schon im Jahre 1551 gegen diejenigen Evangelischen gewandt, die es über sich brachten, nach Trient zu gehen, nach einem Jahrzehnt war für ihn der Anreiz zur Polemik nur noch gewachsen. In einem Anhang zu dieser Schrift behandelt Flacius, im Gegensatz zur päpstlichen Norm und Praxis, die echte biblische Norm eines Konzils. Dieser Anhang ist auch als gesonderte Schrift in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel »Vom Concilio zu Trient. Kanon, Regel und Prozeß. Wie der Bapst mit seinen Geistlichen in demselbigen und andern seinen Concilien, Kirchen und Religionssachen pflegt zuhandeln, die Kirch zureformiren und Religionstreite zu urtheilen.« 1563. Die im Tridentinum festgelegte römische Schriftauffassung lehnt Flacius aufs schärfste ab. Er verwahrt sich heftig dagegen, daß die Schrift dunkel oder unvollständig genannt wird. Für die Reformatoren stand es seit Luther fest, daß die Schrift sich selbst auslege und in allem Inbegriff göttlicher Wahrheit sei. Flacius stellt daher mit Nachdruck fest, daß letzten Endes jede Differenz in Glaubensfragen und jede konfessionelle Verschiedenheit sich an der Schrift entscheidet²⁰⁰. Die im Zeitalter des Tridentinum geführte Auseinandersetzung ist über diese grundlegende Feststellung nicht hinausgekommen. Die Reformatoren blieben bei dem Entweder-Oder.

ABSTRACT

The attitude of the reformers toward the Council of Trent has not previously been made the subject of a special study. Materials had first to be assembled to enable scholars to ascertain the decisive bases of their attitudes. There was no clear understanding even of Luther's conception of the council. The theses of Hubert Jedin and the results of Johannes Heckel's research have here been juxtaposed in order more clearly to establish Luther's conception of the nature and problems of the council.

When, during the 1530's, it appeared as though the demands for a church council would be satisfied, the reformers and the Protestant estates had to decide how they would respond to the calling of a council by the pope. Melancthon's numerous official opinions demonstrate his preoccupation with questions concerning the council. Luther's thoughts were more incisive and negative than those of Melancthon. The reformers not only of Wittenberg but of Marburg presented their views; they considered, among other things, the feasibility of calling a council of their own, a »counter-council«. The assembly of the Schmalkaldic League considered all these possibilities, but it gave the papal nuncio a definitely negative answer to the papal invitation. When, after the Regensburg religious colloquy of 1541, it was again necessary to count on the possibility of a council, Martin Butzer, who had become increasingly prominent during these years, presented his views in a number of official opinions and writings. After the opening of the Council of Trent the reformers were compelled to voice their opinions concerning this event as well as concerning the first decrees passed

200. W. Preger, *M. Flacius Illyricus und seine Zeit*. 1859, Bd. II, S. 275 ff.

by the council. After Luther had published his last antipapal tract, Melancthon developed his views on the basis of his »Wittenberg Reformation« of 1545 and began his public attack upon the council. As was to be expected, the tracts in which he dealt with the decrees of the council were decidedly negative. He sharply criticized the decree concerning justification, especially the denial of the certainty of justification. The council, he maintained, could not establish new dogmas but could only preserve scriptural doctrines. Similar to this attitude was that of Martin Butzer, who by no means could consider the Council of Trent the council which had been promised to the German estates. His own views concerning the *concilium christianum*, to which also the laity belonged, were not acceptable at that time. Butzer attacked, among other things, the church prelates at the council, calling their attention to their mistakes and referring them to biblical doctrines. The Swiss theologians did not remain behind Butzer in this. The council was attacked by both the Zurich theologians and the evangelical Spaniard de Enzinas at Basle, who was in touch with them. But Calvin was the most severe of all. In his attack upon the council in 1547 he took up doctrinal questions in greater detail than the German reformers did in their tracts.

Although it was scarcely possible for the Protestant rulers to defy the will of the emperor and to oppose the council after the *Interim*, the reformers consistently maintained their basic attitudes. As their spokesman, Melancthon showed that he would make no concessions. The *Confessio saxonica* made a clear distinction with respect to doctrines. Strassburg and Württemberg, who sent representatives to Trent, were in agreement with it. Marbach and Brenz were considered the spokesmen of the South-German Protestants. The best known publicist opposing the council was P. P. Vergerio. The sudden change of the political situation was followed by a decreasing interest in the council. The older generation of reformers receded. The younger generation turned its attention primarily to the incompatibility of the views of the two sides. This became particularly clear during the third period of the Council of Trent. No new issues were raised, but the opposition became increasingly bitter. Flacius Illyricus, in writing against the council, sought to furnish proof that confessional differences arose out of differences in the interpretation of Scripture. The Council of Trent fixed these differences by its decree concerning Scripture.

Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes

I. L'ARMÉE DE MER HUGUENOTE PENDANT LA TROISIÈME GUERRE DE RELIGION

par Jean de Pablo

Les exploits de l'armée de mer huguenote constituent l'aspect le moins connu de la troisième guerre de religion, dont le fracas emplit entre 1568 et 1570 le royaume de France. Ils offrent pourtant un intérêt particulier, non seulement du point de vue militaire, mais aussi en ce qui concerne l'histoire du protestantisme en général. Sans doute, ces combats ne furent-ils pas aussi spectaculaires que ceux qui se dérouleront au large de l'île de Ré cinquante-deux ans plus tard, lors du deuxième siège de La Rochelle. Il n'empêche que l'armée de mer huguenote, placée sous le commandement de Jacques de Sores, s'est fort bien acquittée de sa tâche; au point qu'en 1570 elle avait acquis la maîtrise des mers qui baignent le littoral français entre le cap Gris-Nez et Bayonne. C'était une opération tout-à-fait remarquable; elle allait mettre en meilleure posture les huguenots lors des négociations de Saint-Germain-en-Laye.

Quelles furent les conditions générales qui rendirent possible ce résultat?

Il ne sera pas inutile d'examiner de plus près la question.

1.

Qu'était au fond cette armée de mer huguenote?

Du point de vue chronologique, sa création coïncide avec l'installation des chefs huguenots à La Rochelle, à la suite de l'ouverture des hostilités¹. Il est des

1. L'on se souviendra que la troisième guerre de religion fut la conséquence de l'inexécution du traité de Longjumeau, conclu le 23 mars 1568. De même qu'en 1562, à la veille de la première guerre de religion ou en 1567, dans la situation créée par l'inexécution du traité d'Amboise, les efforts des chefs huguenots furent orientés en 1568 vers la réconciliation nationale. Ils étaient prêts à remettre l'épée au fourreau au cas où Leurs Majestés se décideraient à transiger. Il existe une relation de cause à effet entre ce fait et le caractère particulier de la troisième guerre de religion: son déroulement épisodique. La victoire remportée par les catholiques à Jarnac (le 13 mars 1569) fut, du point de vue stratégique, une victoire stérile. Au reste, l'équilibre allait être rétabli bientôt par la bataille de La Roche-l'Abeille où les catholiques seront défaits par les huguenots. Le 3 octobre 1569 les deux armées en vinrent de nouveau aux mains dans la plaine de Moncontour en Poitou. La bataille — la rencontre la plus sanglante de la troisième guerre de religion — tourna à l'avantage des royaux qui se montrèrent cependant incapables d'exploiter leur victoire. Le 13 juin 1570 l'armée huguenote prit sa revanche en infligeant à Arnay-le-Duc un cuisant échec aux catholiques, qui se firent battre également à Sainte-Gemme (par François de La Noue). Dès lors, la cour se montra plus traitable. La paix fut signée à Saint-Germain-en-Laye le 8 août 1570. L'exercice du culte protestant était libre dans tout le royaume. L'accès aux

historiens qui attribuent à Louis de Condé le mérite d'avoir créé l'*armée de La Rochelle*. On serait cependant plus près de la vérité en considérant que l'amiral Gaspard de Coligny conçut le premier ce projet. Jeanne d'Albret consacra également une grande attention à l'affaire; le *Registre des délibérations du conseil de la reine de Navarre à La Rochelle* en fait foi².

L'on sait que l'emprunt accordé par Elisabeth, reine d'Angleterre, au commandement huguenot fut utilisé, en partie, pour l'équipement de la flotte. Ce qui est moins connu en général, c'est que les Rochelais furent obligés de participer au financement du projet (en vertu de l'*Ordonnance* rendue par le commandement huguenot à Niort, le 1 février 1569).

Le procédé dont se servit le commandement huguenot n'était pas très courant en ces temps-là: L'on dressa un *«rôle des gens aisés»*. Toutes les personnes figurant sur ces listes — protestants aussi bien que catholiques —, durent souscrire à un emprunt forcé dont le montant était fonction de leur situation économique. Les *«plus aisés des gens aisés»* durent verser 400 écus à la trésorerie générale de l'armée huguenote; quant aux autres contribuables, leur participation varia entre 100 et 200 écus. L'établissement des listes fut confié à une commission créée spécialement à cet effet et dans laquelle chacune des cinq paroisses de La Rochelle eut son représentant³.

Si l'application de l'*Ordonnance* n'alla pas sans accrocs, l'équipement des bateaux posa également une série de problèmes parmi lesquels celui du recrutement des matelots semble avoir joué un rôle particulièrement important. Le conseil de la reine de Navarre s'était vu dans l'obligation de consacrer (le 17 août 1569) une séance spéciale à l'examen de la question, puisque *«les marchands s'opposoyent lorsque l'on voulait prendre les mariniers pour le service de la cause, allaguans que par ce moïen l'on empesche le traffiq de marchandise»*. Le conseil avait pris, à cette occasion, un arrêté accordant aux bâtiments de guerre la priorité de recrutement.

Ce fut le vice-amiral N. de La Tour des Chateliers qui assura pendant les cinq premiers mois le commandement de l'armée de mer huguenote. Ce fut donc lui qui dirigea la première sortie de la flotte, le 10 octobre 1568⁴. L'on sait

charges de l'Etat était permis aux protestants qui obtinrent, de plus, quatre places de sûreté: La Rochelle, Cognac, La Charité, Montauban.

2. Le *Registre* est conservé aux Archives Nationales à Paris (dans les cartons K 100). C'est un cahier de 44 pages. Il commence le 1 juin 1569; la séance mentionnée à la dernière page est du 3 août 1570. Le registre contient, d'une part, des comptes-rendus des délibérations du conseil et, d'autre part, les ordonnances qui y étaient rendues.

3. Ces renseignements sont empruntés à Amos Barbot (1556-1625) dont l'*Histoire de La Rochelle*, publiée par Denys d'Aussy en 1866, est sans nul doute l'ouvrage le plus important de tous ceux qui ont trait à cette question. Elle contient un récit très détaillé des événements dont l'Aulnis fut le théâtre entre 1550 et 1574. Amos Barbot a vécu au milieu des personnages ayant joué un rôle pendant cette période, ce qui donne plus de poids à ses assertions.

4. Cette expédition dura quatre mois. Ses résultats furent encourageants; les navires huguenots réussirent à cueillir sur les côtes de Bretagne plusieurs bateaux de commerce flamands, bretons et

que N. de La Tour fut tué à la bataille de Jarnac⁵. Le commandement de la flotte passa alors entre les mains du vice-amiral Jacques de Sores.

2.

Pour se faire une idée claire du fonctionnement d'une machine, il faut en connaître les rouages. Aussi y-a-t-il lieu de se demander quelle était la composition de l'armée de mer huguenote.

Elle semble avoir subi de fréquentes modifications. Au temps de N. de La Tour, l'«*armée de La Rochelle*» était composée de neuf «*gros vaisseaux*» et d'une vingtaine de bâtiments légers, destinés au service de découverte⁶. Après l'entrée en scène de Jacques de Sores la situation change. Au début de 1570 l'armée navale huguenote comprenait une quarantaine de bâtiments dont le noyau était formé par trois «*bons vaisseaux*» : une caraque, — *La Huguenote*, — et deux galiots⁷. Quant aux autres navires, c'étaient des bateaux de faible tonnage : des *galiotes*⁸ et des *pataches*⁹ ; de vraies coquilles de noix en comparaison des bâtiments de guerre qui sillonnent actuellement les Océans.

Ces petits navires étaient-ils capables d'affronter les hasards de la mer ? Étaient-ils en mesure de tenir tête, avec succès, aux vaisseaux de guerre ennemis ?

Oui. Au XVI^e siècle tous les navires étaient de petite dimension. Bien sûr, il y avait également des bateaux jaugeant 1,000 ou 1,500 tonneaux. Mais ces «*gros bâtiments*» faisaient exception à la règle.

En voici quelques exemples :

L'armée navale anglaise qui, en 1585, devait faire face à l'*Invincible Armada*, comptait 197 unités d'une capacité globale de 11,850 tonneaux. C'est un tonnage

normands. Le vice-amiral N. de La Tour se rendit ensuite en Angleterre pour conclure un accord naval autorisant les bateaux de guerre huguenots à utiliser les ports anglais.

5. Il fut fait prisonnier et assassiné de sang froid, aux cotés de Louis de Condé. «*Ce fust un gentil-homme de Poictou, fort honneste et brave, qui suivoit Monsieur l'Admiral et estoit fort aymé de lui*», assurent les *Mémoires de Pierre de Brantôme* (Edition Leyden, 1642, IV-92).

6. En réalité, tous les bâtiments dont disposait le vice-amiral N. de La Tour étaient des navires de faible tonnage. La plus grosse unité de la flotte : Le Prince n'avait, en effet, que 300 tonneaux.

7. Les galiots étaient des voiliers d'un fort tonnage. Les Espagnols les employaient au transport des marchandises précieuses de leurs colonies. La caraque était la version portugaise du galiot ; elle était utilisée également par les Vénitiens et les Génois. D'après Gabriel Daniel, au XVI^e siècle «*les caraques étaient les plus grands bateaux que l'on fit*». (*Histoire de la Milice françoise*, Paris, 1721, II/629).

8. Les galiotes étaient des navires de faible tonnage, jaugeant entre 50 et 300 tonneaux. Elles ne portaient qu'un seul grand mat. C'étaient des bateaux à marche rapide, destinés à naviguer au milieu de bancs. Avec leur faible tirant d'eau, les galiotes, pouvaient s'approcher des côtes. Pour toutes ces raisons, elles étaient particulièrement propres à la guerre de course.

9. Les *pataches* (ou ramberges) étaient des bâtiments à double propulsion. C'étaient des navires destinés au service de découverte. Il y avait des *pataches* de 80, 100, 120, 150, 200 et 300 tonneaux. On les qualifiait parfois de *frégates*.

inférieur à celui d'un seul croiseur »léger« moderne¹⁰. Le bateau sur lequel s'était placé le grand-amiral Charles Howard, ne jaugeait que 800 tonneaux. La grande armada elle-même comprenait de nombreuses pataches; elles y tenaient lieu d'escadres légères¹¹.

En fait, la faible taille des bateaux ne fut pas en ces temps-là un désavantage dans la guerre sur mer (notamment dans la guerre de course). Bien au contraire. Les gros vaisseaux étaient encore peu manœuvrants. Les bâtiments de faible tonnage étaient, par contre, faciles à manier. Ils étaient rapides; ils passaient partout. Ces petits navires offraient, enfin, l'avantage de pouvoir s'abriter dans la moindre crique. C'était un avantage très appréciable, car l'on navigait alors de préférence par petites étapes en abordant la côte dès que l'on pouvait s'en rapprocher.

Une autre particularité de cette période (au point de vue naval) fut la diversité des bâtiments appartenant à la même flotte. Cette diversité n'affectait pas seulement les dimensions des navires, mais les bateaux se différenciaient également par leur mode de propulsion. Dans l'escadre royale qui, en 1570, sévissait sur les côtes d'Aulnis, les *bateaux ronds*, — c'est-à-dire: les voiliers, — voisinaient avec des *bateaux longs*, en d'autres termes: des galères. Certes, les galères étaient des bateaux à double propulsion; elles pouvaient donc aller également à la voile. Mais ordinairement elles se déplaçaient à la rame.

Les galères constituaient jusqu'au XVII^e siècle l'élément principal des flottes de combat. Pratiquement, elles continuèrent à parcourir les mers jusqu'en 1773. C'étaient des vaisseaux très légers, très rapides plus particulièrement destinés au combat. Mais le golf de Gascogne n'était pas un terrain très propice à l'utilisation de ces bâtiments qui tant de fois donnèrent leur mesure dans la Méditerranée. Les catholiques allaient avoir l'occasion de s'en rendre compte...

3.

La mission de l'armée de mer huguenote fut double. D'abord, elle devait tâcher de gêner la navigation des bateaux ennemis. Ensuite, elle était chargée d'assurer la protection des navires protestants en vue d'*établir ung bon, seur et libre trafficq, commerce et négociation entre les subyetz du roy qui font profession de la relligion refformée, et les voisins, amis et confédérés de la couronne*

10. Les croiseurs »légers« américains entrés en service en 1947/1948 sont des bâtiments de 11,500 tonnes.

11. La capacité globale de la flotte huguenote en 1570 pourrait être évaluée à 1,500 tonneaux. Naturellement, ce n'est qu'une conjecture; les éléments dont l'on dispose à cet égard ne permettent pas de déterminer de façon exacte le tonnage global des bâtiments dont s'est composée l'armée navale huguenote. Toutefois, il convient de préciser que 4,500 tonneaux représentent à peine le tonnage de deux petits destroyers modernes. Cette comparaison permettra de se faire une idée plus nette des difficultés auxquelles durent faire face autrefois les hommes de mer, donc aussi les mariniens huguenots.

de France et autres bienveillans et favorisans ceste cause». Ce fut une tâche beaucoup plus complexe qu'il ne semble, en raison des »pilleries, volleries et briganderies qui, à raison et soubz coulleur des divisions et partialités qui regnent (en France) s'exercoient et comettoient journellement à l'endroit des marchans et autres trafficqans et negotians voiageans sur la mer», comme il ressort de la lettre de commission de Jacques de Sores¹². Pratiquement il n'y avait qu'un seul moyen d'accomplir cette mission: la guerre de course.

L'armée de mer huguenote fut-elle donc une armée de pirates?

Absolument pas.

Au temps de la navigation à voile, la guerre de course fut le plus souvent la principale forme des opérations navales. Elle fut considérée jusqu'en 1856 comme une entreprise tout-à-fait régulière. Les conflits maritimes franco-anglais en fournissent la preuve. Serait-il juste de traiter sir Francis Drake d'*écumeur de mer*? Pourrait-on considérer Jean Bart ou Robert Surcouf comme *flibustiers*? Certainement pas; une telle interprétation serait absolument fausse. Il en est de même pour Jacques de Sores et pour ses capitaines: Guillaume Alenne, Claude de Berre, Jean Boucard¹³, Jehan Brisseau, Elie Chauldet, Jacques de Coquigny, Guillaume Crispe, Bertrand de la Fourcade, Robert de Granville, Jehan Martel, Philippe Martin, Guillaume Mesmyn, Jehan Pin, Jacques Rouzeau, François Sevrin, François Trumault, Mathurin Trumault, Pierre de Villatte etc., munis de *lettres de marque*, délivrées en bonne et due forme, les autorisant à *courir sus* aux bateaux de commerce ennemis¹⁴. L'assertion suivant laquelle ces lettres de marque auraient été délivrées par le cardinal Odet de Chatillon¹⁵ n'est pas conforme aux faits. Là aussi il s'agit d'une version tendancieuse. Des lettres de marque des capitaines rochelais étaient délivrées par Jeanne d'Albret, reine de Navarre, avec le consentement de Louis de Condé et de Gaspard de Coligny. Elles portaient en outre le *contre-seing* d'Henri de Navarre. Ce petit détail est d'une grande importance: Henri de Navarre, — le futur Henri IV, — fut l'*Amiral de Guyenne*, chargé de »commander de Saint-Michel jusques au Bayonne»¹⁶. Il était donc qualifié pour délivrer, à lui seul, des lettres de marque; de même que n'importe lequel des trois autres amiraux qu'il y avait alors dans le royaume de France.

Le système adopté par les huguenots constitue cependant une exception à la règle:

En général, les corsaires n'avaient qu'une seule obligation: faire la chasse

12. La transcription de la lettre de commission de Jacques de Sores est reproduite in extenso dans »Les archives historiques du Poitou» (Poitiers, 1878, VII/218-220).

13. Jean Boucard fut tué en 1570 au cours d'un engagement entre bâtiments huguenots et portugais près de l'île de la Palme.

14. Claude de Berre, Elie Chauldet, Jacques de Coquigny, Robert de Granville et Jean de Sallerone furent, avant 1568, capitaines de l'armée navale royale.

15. Joseph Kervyn de Lettenhove: Les huguenots et les gueux, Bruges, 1884, II/410.

16. Henri de La Popelinière: L'Amiral de France, Paris, 1585, p. 64.

aux navires de commerce ennemis. Quant aux capitaines de La Rochelle, leur mission ne se borna pas à «battre les mers», mais ils étaient obligés à rallier la flotte de combat huguenote toutes les fois qu'ils en étaient requis. Ce fait constitue peut-être la principale particularité de l'armée navale huguenote.

4.

Au début de la guerre, l'armée de mer huguenote se contente de surveiller les issues de La Rochelle et de pourchasser les vaisseaux ennemis navigant sur les côtes de Bretagne. Mais après avoir fait son apprentissage, elle étend de plus en plus sa zone d'action, en organisant des battues sur les côtes anglaises et le long du littoral néerlandais (où elle coordonne son activité avec celle des *gueux de mer*). Les bateaux de guerre huguenots croisent également le long des côtes espagnoles et portugaises. Vers le 15 juillet 1570 l'on voit une flotille huguenote aux prises avec plusieurs vaisseaux portugais à la hauteur des îles Canaries. Evidemment, le métier n'est pas sans risques! Au XVI^e siècle «le commerce se faisait à main armée»¹⁷. Dans ces conditions la plupart des rencontres prirent la forme d'un tête-à-tête sanglant. Les documents conservés aux archives de l'amirauté de La Rochelle fournissent des précisions très intéressantes à cet égard.

Les éléments dont l'on dispose sur les engagements tactiques entre bâtiments huguenots et vaisseaux de guerre catholiques sont peu abondants. Ils permettent néanmoins d'établir que ce fut le pertuis d'Antioche¹⁸ qui constitua le centre de gravité des combats.

La raison en est la suivante:

L'armée navale royale avait reçu, après la bataille de Moncontour, l'ordre de «ruiner le trafic de La Rochelle». Dans sa conception le plan était parfaitement valable. La Rochelle n'était pas seulement la capitale spirituelle du protestantisme français et le pivot du système défensif mis en place par les huguenots en 1568; elle était en même temps leur principal centre d'approvisionnement. La sécurité de la ville était pour eux, de ce fait, un problème vital.

C'est le baron Antonin Escalin de La Garde, *général des galères de Sa Majesté*, qui fut chargé par Charles IX de la direction de l'opération¹⁹. Il avait à sa dis-

17. Vice-Amiral Edmond Jurien de la Gravière: *Les marins du XVe et du XVIe siècles*, Paris, 1879, I/159.

18. Détroit qui sépare l'île de Ré de l'île d'Oléron. Le pertuis d'Antioche est la route des navires se rendant à La Rochelle, à Rochefort, à Tonnay-Charente etc. Il communique avec le pertuis Breton par la rade de La Palice. C'est donc une véritable plaque-tournante de la navigation sur la côte atlantique.

19. Le baron Antonin Escalin de La Garde fut l'Amiral du Levant, chargé du commandement des galères de Sa Majesté. On se souviendra que les plus affreuses cruautés avaient été commises contre les Vaudois en 1545. L'amiral A.-E. de La Garde était complice de ces exécutions.

position, pour exécuter sa mission, une escadre composée de 26 unités. Initialement, l'escadre royale ne comprenait que huit galères. Mais, vers le 15 novembre 1569, elle fut renforcée d'une part par l'*escadrille de la Gironde* (commandée par le marquis Louis Lur-Saluze d'Uza) comptant une douzaine de voiliers et, d'autre part, par six *«vaisseaux ronds de Poitou»*²⁰.

Qu'étaient ces vaisseaux ronds?

C'étaient des bateaux à voile, placés sous le commandement du vice-amiral Charles du Landereau²¹. Ils avaient leur port d'attache aux Sables-d'Olonne²². Ces voiliers avaient été équipés par les royaux dès l'ouverture des hostilités, dans le but de faire la chasse aux bateaux de commerce protestants chargés d'assurer le ravitaillement de La Rochelle. L'on voit donc que les huguenots n'étaient pas les seuls qui *«écumaient la mer»*; les catholiques en faisaient autant...

5.

La première opération effectuée par l'escadre royale est une tentative pour débarasser l'estuaire de la Gironde des bateaux huguenots. Elle donne lieu près de la pointe de Méchers²³ à un violent combat, qui tourne à l'avantage des huguenots.

L'escadre royale s'attaque ensuite à l'île de Ré. C'est un point stratégique très important; qui le tient, contrôle l'accès de toutes les baies d'Aulnis. Si l'opération avait réussi, cela aurait été un grand succès pour les catholiques. Or, elle a fait long feu, par suite de l'intervention de la flotte protestante (commandée, en ce cas-ci, par Jacques de Sores en personne). L'escadre royale est contrainte de virer de bord. Vers le 5 juin 1570 elle essuie un nouvel échec à Tonnay-Charente. La flotille de galères essaye alors de débloquer l'île d'Oléron, qui venait d'être libérée par les huguenots; mais elle bat en retraite, avant que l'affaire prenne un cours sérieux. L'escadre catholique revient encore plusieurs fois à la charge. Or, l'avantage restera presque chaque fois aux huguenots. De chasseurs, les *vaisseaux de Sa Majesté* deviennent de plus en plus gibier...

Ce chassé-croisé dura quelques six mois. L'on pourrait se faire une idée plus nette des vicissitudes de l'escadre catholique en tenant compte des faits suivants:

Après leur arrivée dans le pertuis d'Antioche (au début de 1570), les vaisseaux de guerre catholiques croisent librement, pendant plusieurs semaines, sur les côtes d'Aulnis. Parfois, on les voit mouiller près de Chef de Baie, à seulement

20. Agrippa d'Aubigné: Histoire Universelle, édition publiée pour la Société de l'Histoire de France par A. de Ruble, Paris, 1889, III/180.

21. Charles du Landereau fut gouverneur des Sables-d'Olonnes. Il joignit à ce titre celui de *«vice-amiral de la côte du Poitou»*.

22. Sur la côte de Vendée.

23. Promontoire de la rive droite de la Gironde, à 3 kilomètres $\frac{1}{2}$ de Talmont. La Gironde est, en cet endroit, large de 9 kilomètres.

quatre kilomètres de La Rochelle. Or, après leur échec devant l'île de Ré, ils se voient obligés de décamper. L'escadre royale s'installe alors dans l'embouchure de la Charente, près du Fort Lupin, d'où elle sera également délogée par les bâtiments huguenots. Cet incident oblige l'amiral Antonin Escalin de La Garde à modifier l'ordre de bataille de l'escadre. Les «bateaux ronds» regagnent les Sables-d'Olonnes, — leur port d'attache, — où ils tomberont (le 16 mars 1570) entre les mains des huguenots. Quant à l'escadrille de galères, elle ira mouiller d'abord dans le port de Brouage, pour se réfugier ensuite, — après l'occupation de Marennes par les huguenots, le 20 juin 1570²⁴, — dans la baie de Royan, dans l'embouchure de la Gironde. Dès lors, la partie est gagnée par les huguenots; leurs bateaux pourront parcourir sans encombre les mers. Certes, ils doivent encore surveiller les menées des bâtiments catholiques ayant leur port d'attache à Bordeaux. Mais si les Bordelais cherchaient à «*disputer la mer aux Rochelois, ceux-ci incommodoyent le plus les Bourdellois*»²⁵. Pratiquement, la suprématie navale des huguenots demeure incontestée dès la dislocation de l'escadre royale.

Du reste, les «ennuis» de l'armée de mer huguenote vont prendre bientôt fin, par suite de la libération de Brouage²⁶. C'était une opération combinée par terre et par mer. Elle offre, du point de vue militaire, un intérêt particulier à cause de l'utilisation par les huguenots de batteries flottantes qui «*avoient beaucoup incommodé les assiégés en tirant par dessus les remparts (de la ville)*», précise François de Villegomblain dans ses *Mémoires*²⁷. C'était un exploit remarquable; tout le littoral entre la baie du Mont-Saint-Michel et Royan tombera entre les mains des huguenots en conséquence de la capitulation de la place.

Jacques de Sores participa-t-il à la libération de Brouage?

Non. Après l'échec de l'escadre royale devant l'île d'Oléron, il avait repris la

24. Ville située près de l'embouchure de Sédre, donc: au sud de Brouage. Au XVI^e siècle, Marennes était une île. Pendant la troisième guerre de religion la place avait changé plusieurs fois de main. La victoire resta cependant en définitive aux huguenots.

25. Agrippa d'Aubigné: *Histoire Universelle*, édition publiée pour la Société de l'Histoire de France par A. de Ruble, Paris, 1889, III/183.

26. Brouage, — situé sur la côte d'Aulnis, en face de l'île d'Oléron, — n'est actuellement qu'une bourgade de quelques 300 habitants. Mais au XVI^e siècle cette bourgade était une importante ville de commerce; «un port très célèbre dans toute Europe, où venaient aborder les vaisseaux d'Allemagne, de Flandre, d'Angleterre et d'autres pays, pour y chercher le sel» (Nicolas Alain: *De Santonum regione et illustrioribus familiis*, Saintonge, 1598, p. 14). Au XVI^e siècle, les murs de Brouage étaient baignés par la mer. Actuellement le village se trouve à 2 kilomètres 1/2 de l'Océan.

27. Les *Mémoires* de François Villegomblain, publiés en 1667, vont de 1562 à 1605. Ils contiennent de nombreux renseignements très précis sur les opérations effectuées en Poitou pendant la troisième guerre de religion. Toutefois, la version présentée par François de Villegomblain sur le siège de Brouage nécessite une mise au point. D'après lui cet événement aurait eu lieu en 1569. En réalité, c'est le 11 juillet 1570 que Brouage se rendit au comte François de la Rochefoucault.

mer. On ignore à quelle date précise se place cet événement. Par contre, un compte-rendu, adressé par Pero Menéndez de Avilés, gouverneur de La Floride à Philippe II en date du 3 décembre 1570, permet de compléter le tableau brossé par les chroniqueurs français contemporains sur cet épisode²⁸.

La flotille comprenait une caraque et six autres bâtiments de petite taille (jaugeant 250—300 tonneaux). Après avoir mis à la voile dans la port de La Rochelle, elle se dirigea vers le sud-ouest, doubla le cap Toriñana²⁹ pour aller croiser pendant une vingtaine de jours à la hauteur du Cabo São Vicente³⁰. Ensuite, les vaisseaux huguenots prirent la direction de l'île de Madère.

Quel était le plan de Jacques de Sores?

D'après les bruits qui couraient alors à Madrid (comme il résulte d'une lettre adressée par le baron Raymond de Fourquevaux, ambassadeur de France à la cour de Philippe II, à Catherine de Médicis, le 29 juin 1570), Jacques de Sores voulait enlever l'île de Madère pour la transformer en base d'opérations contre les établissements espagnols en Amérique³¹. Amos Barbot confirme dans son *Histoire de La Rochelle* que telle fut en effet l'intention de Jacques de Sores, mais l'arrivée de la flotte portugaise l'empêcha d'exécuter son projet. Dans ces circonstances, il dut se contenter de se livrer à la guerre de course dans les parages des îles Canaries, lieu de rendez-vous des bateaux espagnols et portugais de retour du Nouveau-Monde.

6.

S'il est exact que la guerre de course était considérée autrefois comme une opération parfaitement licite, il n'est pas moins certain que les abus en étaient très fréquents. Aussi chercha-t-on à régulariser l'activité des corsaires dès 1400.

Où en étaient les choses à ce point de vue au temps de la troisième guerre de religion?

A ce moment, la guerre de course avait déjà été soumise à une législation parfaitement régulière, dont les principaux points étaient les suivants:

Seule la *course de guerre* était considérée comme une entreprise licite. Elle était en outre conditionnée par la concession d'une *lettre de marque*, autorisant le titulaire à «*apprehender, saisir par force ou autrement, les biens et marchandises des sujets du pays ennemis*»³². Mais, pratiquement, la lettre de marque avait

28. On trouvera le texte de cette lettre, dont l'original est conservé aux Archives des Indes à Séville, dans le Bulletin de l'Histoire du Protestantisme Français, Paris, 1955, CI/4.

29. Sur la côte espagnole. C'est le point le plus occidental de Galicia, en même temps que toute l'Espagne.

30. L'extrémité la plus avancée de l'Europe vers le sud-ouest; le Promontorium Sacrum des Romains.

31. Charles de La Roncière: Histoire de la marine française, Paris, 1909, IV/116.

le caractère d'un ordre d'opérations. Le titulaire était tenu de se conformer, rigoureusement, aux instructions qu'elle lui donnait. Il courait dans le cas contraire le risque d'être traité de *pirate*³². Les corsaires devaient s'abstenir d'attaquer les navires neutres. Ils devaient respecter à l'équipage des bâtiments pris. Ordinairement, ils devaient fournir une caution, destinée à indemniser en cas de forfaiture les propriétaires des navires.

Lorsque les corsaires rentraient au port, ils devaient se présenter devant l'Amirauté pour y rendre compte de leurs exploits. Il leur était interdit de rien prendre de ce qui se trouvait à bord du navire pris, avant que la validité de la capture ait été constatée par le tribunal des prises (fonctionnant au siège de l'Amirauté. La vente de la cargaison ne s'opérait pas non plus d'une manière irrégulière; elle se faisait ordinairement par les soins des autorités (une fois que la prise était déclarée bonne). Vraiment, il aurait été difficile de procéder plus régulièrement.

Les *soriens* se conformaient-ils à ces dispositions?

Oui. Le *Registre de l'admirauté de Guienne* (conservé aux archives de La Rochelle) en fait foi. Il ne sera pas inutile de citer deux ou trois cas comme preuves à l'appui:

Le 16 septembre 1569 le tribunal des prises constate la régularité d'une opération effectuée par le capitaine Bertrand de la Fourcade, qui avait cueilli sur les côtes d'Espagne «trois barques chargées de fardeaux, de toiles et merceries mêlées». Le 26 septembre 1569 c'est le capitaine Mathurine Trumault qui se présente devant le tribunal pour s'expliquer sur les circonstances de la saisie d'un bateau chargé de blé. La prise est déclarée bonne. Trois jours plus tard, le tribunal ordonne la confiscation de la cargaison d'un navire de Nantes, étant donné qu'il s'agit de «bien de papistes». Par contre, le 26 juin 1570 il enjoint au capitaine Jehan Brisdeau de relâcher sa prise: un navire chargé de sel. Pourquoi? Parce que ce bateau était indument saisi. Jacques de Sores lui-même a dû comparaître de temps en temps devant le tribunal de l'Amirauté pour démontrer qu'il n'avait pas contrevenu aux ordonnances. Quand on tient compte de tout cela, l'on arrive à la conclusion que la guerre de course était loin d'occasionner autant de mal qu'on le croit en général.

Comment s'expliquer, que les navires huguenots ne se bornaient pas à pourchasser les bateaux navigant sous pavillon fleurdelisé, mais arraisonnaient également les bateaux flamands, portugais, espagnols et jusqu'à vénitiens?

C'était tout-à-fait conforme à la mission confiée à Jacques de Sores précisant qu'«il doit faire la guerre contre tous les ennemis de la Relligion reformée». Or, non seulement les Espagnols et les Portugais, mais aussi les «Flamans et Ytaliens» figurent sur la liste des «ennemys cappitiaux et conjurés de la cause», dressée à

32. Estienne Cleirac: *Us et coutumes de la mer*, Bordeaux, 1647, p. 314.

33. La piraterie a été de tout temps punie de la peine de mort. Au XVI^e siècle, l'on exécutait des pirates en les pendant à la vergue du navire.

l'intention de Jacques de Sores par le conseil de la reine de Navarre (lors de sa réunion du 28 janvier 1570).

7.

Quand il s'agit d'une opération militaire, l'on tombe facilement dans l'erreur de la considérer isolément. C'est pourquoi il semble indiqué d'examiner, si l'activité de l'armée de mer huguenote eut, on non, une influence sur le déroulement de la troisième guerre de religion (considérée dans son ensemble).

La réponse, la voici :

La guerre de course (constituant en 1568/1569 la principale forme de l'activité de la flotte protestante) était une source *»de grands deniers à la cause generale; car encor' quo'n ne prist alors que le dixième pour le droit de Admirauté, on ne laissa d'en tirer profit de plus de trois cens mille livres«*³⁴. Ce fait est plus important qu'il ne semble. Le XVI^e siècle fut une époque où *»la guerre devait nourrir la guerre«*... C'est un fait aussi que Jacques de Sores parvint à déjouer les plans échaudés par les catholiques pour isoler La Rochelle de la mer, ce qui permit aux huguenots de consolider leurs relations commerciales avec l'Angleterre : leur principale base d'opérations économiques.

Encore n'est ce pas tout.

La situation militaire des protestants, telle qu'elle se présentait au début de 1570 autour de La Rochelle, était loin d'être satisfaisante, car presque toutes les villes importantes de la région, — Niort, Fontenay, Marans, Saint-Jeand'Angély, Saintes, Marennes, Brouage, Royan, — se trouvaient aux mains des catholiques. Les succès remportés sur mer par Jacques de Sores vinrent dans ces circonstances à souhait; ils créèrent (sur le double plan psychologique et tactique) des conditions favorables à la contre-offensive montée par François de La Noue, ce qui allait permettre aux huguenots de débarasser presque entièrement des royaux le Poitou, l'Aunis et la Saintonge. De plus en plus il apparaissait que les catholiques n'étaient pas en mesure de venir à bout des remparts de La Rochelle. Ce fait allait précipiter le dénouement du drame. L'on peut donc en conclure que les résultats militaires de l'activité de l'armée de mer huguenote ne se révélèrent pas moindres que ses avantages économiques. C'est là un fait qui n'a pas été mis jusqu'ici suffisamment en lumière.

8.

Ici se pose encore une question qui demande quelques précisions : qui fut ce Jacques de Sores, *»admiral des Reformez«*³⁵?

34. François de La Noue : Discours politiques et militaires, édition 1587, Bâle, p. 695.

35. Agrippa d'Aubigné : Histoire Universelle, édition publiée pour la Société de l'Histoire de France, Paris, 1889, III/180.

Il n'est connu que par ses exploits. Il était originaire de Normandie. L'événement qui lui avait permis de montrer pour la première fois de quoi il était capable, se situe à une date antérieure à la troisième guerre de religion. Il s'agit de la prise de La Havane par les marins français en 1555. Cette opération, — un des événements les plus importants de la rivalité maritime qui, sous Henri II, avait mis aux prises les Français et les Espagnols, — était dirigée par Jacques de Sores³⁶. Mais l'on rencontre déjà son nom à la date de 1553 dans les documents espagnols contemporains, notamment dans la lettre adressée par le général Pero Menéndez de Avilés à Philippe II au sujet des activités des corsaires huguenots³⁷. A ce moment, il commande un vaisseau faisant partie de l'escadre de François Le Clerc. En 1554 il croise (à la tête d'une flotille composée de cinq bâtiments) dans la mer des Antilles où il enlève, coup sur coup, l'île Margarita³⁸, la Borburata³⁹, Santa Marta⁴⁰, la Yagüena⁴¹ et Santiago de Cuba. Neuf ans plus tard, lors du siège du Hâvre, on le voit faire la chasse aux bateaux anglais dans la Manche. Ce fut l'amiral Gaspard de Coligny qui attira sur lui l'attention de Jeanne d'Albret après l'ouverture de la troisième guerre de religion⁴².

Que fit-il après la conclusion du traité de Saint-Germain-en Laye (entre 1570 et 1572)?

L'on manque d'éléments sur cette période de sa vie. Au moment où le rideau se baisse sur la troisième guerre de religion, il croise encore au large des îles Canaries. Il ne rentre à La Rochelle que vers la fin du mois d'août; *avec un butin considérable*⁴³. C'est un fait aussi que Jacques de Sores parvint à échapper

36. Il pourrait sembler paradoxal que ce fait n'ait pas retenu jusqu'ici l'attention des historiens protestants français. Pourtant, il en est question dans les chroniques espagnoles contemporaines et, également, dans les principaux ouvrages modernes ayant trait à l'histoire de Cuba. L'événement eut lieu le 10 juillet 1555. Les Espagnols ayant envisagé l'éventualité d'une attaque, avaient amélioré par conséquent les fortifications de la ville. Nonobstant, les Français parvinrent à débarquer dans la baie de La Havane. Ils enlevèrent, ensuite, La Fortaleza, principal fortin de la place (défendu par Juan de Lobera). Dans ces conditions, les Espagnols n'eurent autre issue que de capituler. D'après Emeterio S. Santovenia, les Français se conduisirent très convenablement après l'occupation de la ville, puisque Jacques de Sores donna l'ordre à ses hommes de respecter les biens des habitants et l'honneur des femmes. Emeterio S. Santovenia attribue les excès commis plus tard par les Français à l'attitude déloyale des Espagnols (Historia de la nación cubana; organización y desarrollo coloniales, empresas y conflictos exteriores, La Habana, 1952, p. 160).

37. Voy. Note 28.

38. Île de la mer des Antilles, sur la côte du Venezuela, auquel elle appartient à présent.

39. Ville du Venezuela, sur la mer des Antilles, à l'est de Puerto Cabello.

40. Ville maritime de la Colombie; un des plus anciens établissements espagnols en Amérique.

41. Port-au-Prince.

42. A en croire Pierre de Brantôme, Jacques de Sores fut «capitaine pensionnaire de M. l'Admiral» (Œuvres complètes, édition 1868, Paris, IV/39).

43. Jacques-Auguste de Thou : Histoire universelle, La Haye, 1740; VI/58.

au »*filet de la Saint-Barthelémy*« car on le rencontre en 1573 aux côtés de Gabriel de Montgomery, qui avait équipé en Angleterre une flotille, composée d'une vingtaine de petits bateaux, pour venir en aide aux Rochelais, aux prises, — une fois de plus, — avec les catholiques. Jacques de Sores fut témoin de cet événement au cours duquel il eut de nouveau affaire à l'amiral Antonin Escalin de La Garde, qui commandait alors la flotte de combat catholique. Dès lors, on perd définitivement les traces de Jacques de Sores, »*l'un des bons hommes de mer qui fut de ce temps, voyre qui a esté depuis*«⁴⁴.

ZUSAMMENFASSUNG

Die von den protestantischen Seestreitkräften 1568/1570 durchgeführten Operationen stellen einen äußerst interessanten Abschnitt des dritten Hugenottenkrieges dar. In chronologischer Hinsicht fällt die Schaffung der Hugenottenflotte mit der Eröffnung der Feindseligkeiten zusammen, die bekanntlich die Übersiedlung von Louis de Condé, Gaspard de Coligny und Jeanne d'Albret nach La Rochelle zur Folge hatte. Die erste Ausfahrt der Flotte fand am 10. Oktober 1568 statt.

Nach dem Tode des Vizeadmirals N. de La Tour des Chateliers (gefallen bei Jarnac), ging die Führung der protestantischen Seestreitkräfte in die Hände des Vizeadmirals Jacques des Sores über. Dieser befand sich vor einer doppelten Aufgabe: einerseits mußte er trachten, die Seeverbindungen des Feindes zu unterbinden, andererseits oblag ihm der Schutz der eigenen Seeverbindungen. Um zum Ziele zu kommen, bedienten sich die Hugenotten vornehmlich des Kreuzerkrieges. Die protestantischen Kriegsschiffe beschränkten sich nicht auf die Überwachung des Seeverkehrs an der Westküste Frankreichs, sondern wurden überdies an der spanischen und portugiesischen Küste, ja sogar an der Westküste Nordafrikas eingesetzt. An der niederländischen Küste führten sie gemeinsame Operationen mit den Meergeusen durch.

Den Schwerpunkt der taktischen Gefechte zwischen protestantischen und königlichen Kriegsschiffen stellte die Enge von Antioche dar. Der Grund hierfür war folgender: nach der Schlacht von Moncontour erhielt die königliche Flotte Befehl, La Rochelle vom Seeverkehr abzusperren. Vom strategischen Standpunkte aus war ein derartiger Versuch naheliegend, La Rochelle war ja das Hauptversorgungszentrum der Hugenotten. Das Unternehmen verlief jedoch ergebnislos infolge des Einschreitens der protestantischen Kampfflotte, der es auf diese Weise gelang, die Seeherrschaft zu erlangen. Auch wirkte die Hugenottenflotte an der von François de La Noue 1570 in Westfrankreich durchgeführten Gegenoffensive mit, die durch die Niederlage der Katholiken bei Sainte-Gemme-la-Plaine ihren Höhepunkt erreichte. Die Ergebnisse der Tätigkeit der Hugenottenflotte waren demzufolge in militärischer Hinsicht nicht weniger zufriedenstellend als die wirtschaftlichen Vorteile, die die Hugenotten davon hatten.

44. Pierre de Brantôme: Mémoires, édition 1868, IV/39.

Die Wittenberger Theologen und das Konzil 1537

Ein ungedrucktes Gutachten

von Ernst Bizer

In die verschiedenen im Corpus Reformatorum gedruckten sächsischen Gutachten zur Vorbereitung des Schmalkaldischen Tages vom Februar 1537 hat Virck (ZKG XIII, 1892, S. 487) Ordnung gebracht. Danach ist die Reihenfolge diese: der Kurfürst ließ am 24. Juli, montags nach Maria Magdalena, den Wittenberger Gelehrten den bei Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 256–258 gedruckten Vortrag halten. Am selben Tag stellte Brück die Fragen zusammen, die Virck (a. a. O., S. 507) wiedergibt. Der Kurfürst hat dazu das Bedenken CR 3, Nr. 1449 verfaßt und Brück zugeschickt. Die Wittenberger verfertigten dagegen den Ratschlag CR 3, Nr. 1456, den Melanchthon am 6. August niedergeschrieben hat. Der Kurfürst war damit schlecht zufrieden, wie der Vortrag Brücks vom 3. September zeigt (CR 3, Nr. 1464); hier fordert Brück von den Theologen eine »Protestation« und einen Ratschlag über die Absichten des Konzils und über das Verhalten auf demselben, falls es ein rein päpstliches werden sollte, aber auch für den Fall, daß es zur Verhandlung kommen werde, ein »Verzeichnis« der Artikel, die man dabei nicht mit Stillschweigen übergehen dürfe, wobei besonders die Frage des Primats des Papstes hervorgehoben wird; endlich sei die Frage der Gegenwehr zu bedenken. Nur die »Protestatio« ist damals von Melanchthon zu Papier gebracht worden (CR 3, Nr. 1465).

Danach ist Melanchthon nach Süddeutschland gereist. Erst zu Anfang Dezember wurden die Beratungen wieder aufgenommen (CR 3, 1493). Der Kurfürst kam dazu von neuem nach Wittenberg (29. November bis 6. Dezember; vgl. ARG 20, 81). Brück hat den Gelehrten erneut einen Vortrag gehalten (WABr 7, 613, 4–6), dessen Text bisher nicht aufgefunden worden ist. Der Kurfürst hat sich den »Gedenkzettel« CR 3, 1462 angefertigt, aus dem seine Pläne hervorgehen, die Wittenberger lieferten das Bedenken CR 3, 1458, das (nach Virck, S. 496, Anm. 2) auf den 6. Dezember anzusetzen ist. Nach dessen Empfang fordert der Kurfürst am 11. Dezember von Luther eine Zusammenfassung der Glaubensartikel, die sogen. Schmalkaldischen Artikel, deren Geschichte hier nicht weiter zu verfolgen ist¹.

Das Ergebnis dieser Arbeit ist dies, daß der Kurfürst an seiner Meinung festgehalten hat, daß das Konzil nicht zu besuchen sei; ihm ist es selbst fraglich gewesen, ob er auch nur die Einladung annehmen dürfe. Die Wittenberger dagegen vertreten den Standpunkt, daß man getrost auf das Konzil gehen soll, nicht weil sie es anders beurteilen als der Kurfürst, sondern im Sinne von Luthers Gut-

¹ Vgl. dazu meinen demnächst in der Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheinenden Aufsatz.

achten zu der Konzilsankündigung des Jahres 1533, weil man kein anderes bekommen könne und man auch vor dieser Versammlung Rechenschaft vom Glauben zu geben habe.

Es wäre sehr seltsam, wenn nicht auch anderswo Beratungen über die Konzilsangelegenheit stattgefunden hätten. Brück hat bereits am 30. September angeregt, den Landgrafen von Hessen »mit Anzeigung etlicher vorbemelter und anderer Ursachen E. Cf. g. Bedenkens« zu verständigen (CR 3, S. 152). Wir haben m. W. keinen Beleg dafür, daß dies geschehen ist. Wohl aber befinden sich in den Weimarer Akten zwei hessische Bedenken, die ich nur hier anzusetzen vermag (Reg. H. 148, Bl. 43–62 und Bl. 63–75). Darauf werde ich in anderem Zusammenhang zurückkommen. Sie reden vom Konzil von Mantua, passen also nicht in eine frühere Periode, und nehmen noch nicht Bezug auf die gleich zu nennenden Eisenacher Artikel, gehören also in die Zeit vor Weihnachten 1536. Die Dokumente sind dadurch interessant, daß sie im Gegensatz zu dem Standpunkt der Wittenberger dem Papst das Recht bestreiten, das Konzil zu berufen, dies vielmehr der Obrigkeit zuschreiben, und raten, das Konzil nicht zu besuchen. Aber auch sie fordern die Aufstellung eines neuen Bekenntnisses zur Aufklärung der Öffentlichkeit und damit das Verdammungsurteil des Konzils die Gewissen nicht anfechte. Die Stücke tragen am Schluß die Unterschriften der führenden hessischen Theologen. Da sie sich nur im Weimarer Archiv finden, ist anzunehmen, daß sie dem Kurfürsten mitgeteilt worden sind; der Gedankenaustausch ist wahrscheinlich lebhafter gewesen, als wir wissen.

Zu Ende des Jahres 1536, am Thomastag (21. Dezember), haben die beiden Fürsten sich sodann zur Vorbereitung des Schmalkaldener Bundestages in Eisenach getroffen. Die Einladungsschreiben für diese Tagung sind am Christabend in Eisenach ausgefertigt. Es ist ihnen eine Liste von Fragen beigelegt, die mittlerweile allorts beraten werden sollten, so daß jeder Stand auf dem Bundestag ein schriftliches Gutachten vorlegen könne; die Gesandten der Stände sollen Vollmacht bekommen, über diese Fragen zu entscheiden. Es sollen auch die vornehmsten Theologen auf den Tag mitgebracht werden. Beide Fürsten versprechen ihrerseits, sich mit ihren Theologen und entsprechenden Gutachten einzufinden. Die Fragen sind gedruckt von Meinardus, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, XXII, S. 633; vgl. dazu Virck a. a. O., S. 504. Ihr Inhalt geht aus dem unten wiedergegebenen Gutachten so deutlich hervor, daß ich hier auf eine Wiedergabe verzichte.

Diese Einladung hat nun in der Tat bei allen Verbündeten den Anstoß zur Abfassung von Bedenken über die Konzilsfrage gegeben. Das wichtigste derselben ist das hier abgedruckte Gutachten der Wittenberger Theologen.

Es findet sich an verschiedenen Stellen in einzelnen Stücken in dem Aktenband 465 des Pol. Archivs des Landgrafen Philipp in Marburg. Die Stücke haben, wie die einheitliche Handschrift, das Papier und die fortlaufende alte Paginierung beweisen, ursprünglich ein Heft von 4 Lagen gebildet, das später auseinander

genommen wurde, so daß die Zusammengehörigkeit der Fragmente nicht mehr ohne weiteres ersichtlich war. Die Überschrift zu Anfang lautet: »Wittenbergensium Consilium«. Die Wittenberger Herkunft wird aber auch durch den Inhalt erwiesen. Das Stück gibt genau den Standpunkt der Wittenberger wieder, wie er von Melanchthon in CR 3, Nr. 1534, S. 291–294 dargelegt wird. Die Wittenberger wollen im Gegensatz zu dem ebenfalls für den Schmalkaldischen Tag angefertigten Gutachten des Kurfürsten (CR 3, 1521, dazu Virck a. a. O.) das Konzil trotz aller Einwände dagegen besuchen und geben hier die Begründung dafür. In keinem andern Gutachten wird mit gleicher Schärfe alles zusammengebracht, was sich gegen das Konzil sagen läßt; mehrmals heißt es, man dürfe sich damit nicht einlassen. Ihr Entschluß, dennoch hinzugehen, erscheint völlig überraschend bei den Ausführungen zum dritten Artikel. Die Begründung, die sie dafür geben, läßt die Wittenberger »Philosophie« erkennen, die die Fürsten nach Melanchthons Klage (CR 3, 1546, S. 327 f.) nicht verstanden. Es handelt sich dabei wohl nicht nur um die Frage, ob man das Konzil von vornherein recusieren oder es, unter welchen Vorbehalten auch immer, doch beschicken soll. Dahinter dürfte die tiefere Frage stehen, ob Begründungen dieser Art überhaupt für das politische Handeln gelten könnten (vgl. S. 185 a/b, wo das Gutachten die prinzipielle Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Recht aufwirft). Daß auch hinter der Weigerung des Kurfürsten, die Einladung anzunehmen, religiöse Motive standen, nämlich die Furcht, sich dem Papst mit diesem ersten Schritt auf eine nicht mehr gutzumachende Weise zu verpflichten, hat Melanchthon in seiner Bitterkeit übersehen.

Im Ganzen ist dieses Gutachten die Zusammenfassung alles dessen, was die Wittenberger bis dahin in der Konzilssache erarbeitet haben, und dadurch eine große Auseinandersetzung mit der Konzilsidee. Es stand zu erwarten, daß der Schmalkaldener Tag eine Entscheidung bringen werde, die nicht nur mit geistlichen, sondern auch mit weltlichen Waffen vertreten werden müsse und von unmittelbarer Bedeutung für den Bestand der Kirche sein werde. Die Wittenberger standen dabei in offenem Gegensatz zu ihrem Kurfürsten. Daher haben sie sich Mühe gegeben, ihren Standpunkt sorgfältig darzulegen, und darum ist das Dokument so umfangreich geworden.

Im Zusammenhang der Beratungen über das Konzil ist es insofern interessant, als der frühere Standpunkt der Wittenberger (CR 3, 1456, S. 121 f.), daß der Papst als »Befehlshaber« der Kirche das Recht habe, das Konzil auszuschreiben, hier aufgegeben ist. Diesen Standpunkt hat Melanchthon noch in dem (bisher undatierten) Stück CR 3, 1459, vertreten. In dem Bedenken CR 3, 1460 aber sammelt er Beispiele dafür, daß die weltliche Obrigkeit Konzilien berufen hat. Das wirkt wie eine Vorarbeit für unser Gutachten. Ferner fällt von da aus Licht auf das Stück CR 3, 1460. Virck (a. a. O., S. 501) hat es dem Kurfürsten zugeschrieben und seinen Anfang auf die Schmalkaldischen Artikel Luthers bezogen. Die Frage der Verfasserschaft vermag ich nicht zu lösen; der Herausgeber

des CR rät ganz allgemein auf einen »Juristen«. Mir scheint es sich nicht auf Luthers Artikel zu beziehen, wo ja von der Frage, ob man das Konzil besuchen soll oder nicht, gar nicht die Rede ist, sondern auf unser Stück; es scheint mir ein Gegengutachten gegen dieses zu sein, in dem der Verfasser auf der Recusation besteht. Er redet zu Anfang von einem Schriftstück Luthers und der andern Theologen (S. 136); so wird man annehmen dürfen, daß unser Stück das Ergebnis der Zusammenarbeit des ganzen Wittenberger Kreises gewesen ist. Das Scriptum, auf das am Schluß unseres Gutachtens (S. 187) in der Frage der Restitution des Kirchengutes Bezug genommen wird, dürfte in dem Gutachten *de iure reformandi* CR 3, 1520, S. 240–258 vorliegen. Daß das in den Eisenacher Fragen aufgeworfene Problem der Gegenwehr in unserem Stück nicht behandelt wird, ist nicht verwunderlich, da sie in Wittenberg zu Anfang Dezember (CR 3, 1458, S. 126, vgl. Virck a. a. O.) ausführlich behandelt und bejaht worden ist.

Die Entstehungszeit unseres Stückes läßt sich ziemlich genau angeben. Es muß nach Weihnachten 1536 und vor dem Beginn des Schmalkaldischen Tages verfaßt sein, vermutlich eher in der ersten als in der zweiten Hälfte dieses Zeitraumes.

Wir haben das Stück um rund ein Viertel seines Umfangs gekürzt; unsere Zusammenfassungen sind kursiv gesetzt. Zum Text ist noch zu bemerken, daß der Schreiber regelmäßig langes u als û geschrieben hat. In [] Gesetztes ist am Rande als Korrektur oder als Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte vermerkt; diese Inhaltsangaben sind anscheinend von dem Bearbeiter hinzugesetzt, der das Stück in dem Ausschuß des Schmalkaldener Bundestags (Winckelmann, Pol. Corr. II, 416) zu bearbeiten hatte. Den Wechsel von Groß- und Kleinschreibung habe ich vereinfacht, indem ich überall Kleinschreibung gewählt habe.

WITTENBERGENSIUM CONSILIUM

Uff disen ersten articul unser einfältig bedenken anzuzeigen, wissen wir nicht, wie man sich zu dem papst und dem concili, das er außgeschriben, und allen iren anhangen und biständen anders versehen möge, dann wie sich *die verbündeten Fürsten* zu ihnen hievor versehen haben, das sich nemlich der papst mit allen vermeinten geistlichen in disem concili zum höchsten understöhn werden, alle ordenliche red und disputation von des glaubens sachen abzuhalten, und allein weg zu suchen, oder meer die weg, so sie vilicht meinen schon erfunden haben, tätlich fürzunehmen, auf das die h. euangelische lere gänzlich undertruckt und alle ire abgöttischen lehre und kirchenübungen sampt irem so schändtlichen leben und grausamer beraubung der armen christi meer dann ye bevestiget und erst recht wider alle gesetz und leer gottes versicheret werde. derhalben dann auch *der Kurfürst und die verbündeten Fürsten* das päpstlich concili zum anderen mal gewegeret haben.

Zu welchen bedenken uns eben die ursachen bewegen, die *die verbündeten Fürsten* bewegt haben, das päpstlich (209b) concili zum anderen mal zu wegeren und zum teil im fürgegebnen articul angeregt sind. als zum ersten, das der papst und seine vermeinte

geistlichen sich nun so lange zeit also bewisen haben als die höhers nichts begeren noch suchen, dann wie sie in irem abgöttischen wesen verharren und die warheit christi genzlich vertilgen möchten. zum anderen, das sie zu disem irem fürnemen auß iren decretalen vor der welt so fil fug und recht haben. zum dritten, das sie auch der gewaltigsten in der welt beistands und hilf hiezu zum besten vertröstet sind.

Dann weil sie erstlich soliche bäum sind, als sie alle welt zu fil wol erkennet, werden sie anders nit dann wider christum trachten in allem irem tun, wie sie anders nit können *auf Grund der Herrnworte Matth. 12, 30; 33 f.* und wolte gott, das wir dise red des herren in diser sachen wol betrachteten.

Zum anderen, weil sie dann zu allen iren gottlosen fürnemen, ir abgöttisch wesen zu versichern und die warheit christi zu vertrucken, auch solich fug haben auß iren vermeinten geistlichen rechten, die noch bei den meren teilen der monarchen nit allein über die keiserlichen und der alten kirchen recht, sonder auch über das göttlich gehalten werden, (210) ist wol zu gedenken, wie frech und on scheüwe sie sich wider alle straf des göttlichen und aller gesetzen uffrichten und wider alle warheit christi setzen und handeln werden.

Das dann fürs dritt der papst und seine vermeinte geistlichen zum besten vertröstet sient der gewaltigsten beistandt und hilf in allen irem willen in disem irem concilio zu schaffen, haben wir auß vilen ursachen wol abzuvernemen. und erstlich auß dem, das der papst durch seinen botten an unseren genädigsten herren den churfürsten sich gerhumet hat, ob schon sein churfürstliche genad das concili nit besuchen wolte, das er darumb das sein heilig werk nit underlassen wölle, vertröstet uff die verwilligung und hilf deren, die er wisse im solich heilig werk zu volfieren uffs bestendigst zugewant sein¹.

Dann auch wol zu glauben, das diser päpstlich botte und filicht auch der vorige haben des concili halb nit gleiche werbung bei allen stenden geübet, und freilich mehr zusagens von weltlichen und geistlichen erlanget, dann wir glauben möchten.

Zum anderen ist solche vertröstung des beistands und hilf der gewaltigen auch wol zu vermerken auß dem so gar sicherem und päpstlichem außschreiben des concili sampt der berüffung uffs concili, die der ietzige päpstliche bott würbet. welche bede sich in aller massen halten, wie sie das Costentzisch concili (210b) außgeschriben und berüffet haben, [wie das in actis desselbigen concili gesehen würt]. darumb wol zu gedenken, wie sie auch der hilf der gewaltigen dis concili wie das Costentzisch außzufüren vertröstet sind.

Dann wa sie, der papst und seine vermeinten geistlichen, gesinnet weren, ein recht christlich concili zu halten, nach dem sie on das allweg mehr scheins und vertröstens des guten fürwenden, dann sie im werk leisten oder auch zu leisten gedenken, sie würden die welt zu disem irem außschreiben der reformation ires stands in sonderheit vertröstet haben, deren sie aber mit einem wort nit gedenken, so doch nach solcher notwendigsten reformation des geistlichen stands nun etliche hundert jar alle fromme christen zum allererstlichsten geschruwen haben.

Derhalb dise reformation in hievor geschribnen concilien allweg der fürnemisten

1. Zu der Reise des Nuntius Vorst vgl. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient (1949), S. 255 ff. Johann Friedrich hat sich von dem Nuntius nicht vor dem Schmalkaldener Tag sprechen lassen. Es kann sich hier nur um das Gespräch mit dem früheren Legaten Vergerius handeln, was auch die weiteren Nachweise bestätigen.

stuck ein doch in worten fürgeben worden ist, als das in den Constantienser und Basilienser actis zu sehen ist. *Zum Beweis wird die Wahlkapitulation Julius II.², die Erklärung Hadrians VI. auf dem Nürnberger Reichstag³ und die Rede Picos von Mirandola auf dem Laterankonzil Leos X.⁴ zum Teil wörtlich angeführt.*

(212b) Jetzundt aber, da es doch bei dem papst und allen geistlichen gar nit besser, sunder in vilen stucken erger worden ist, entfellet ihnen von der reformation ires stands, der doch nit wol könde verderbter sein, kein wörtlin, sonder wöllen allein das h. euangeli außrotten und ihnen die schäfflin christi wider zu aller gottlosigkeit verpflichten, dan wir ye wol wissen, das das selbige ihnen die ketzereien sind, deren außrottung sie suchen, und das die begebung zu irem mutwillen ihnen die gehorsame der kirchen heisset.

Und wiewol ir außschreiben und berüffen zum concili⁵ *nicht von der Reformation, sondern nur von der Ausrottung der Ketzerei redet*, noch rhümen sie sich in irem außschreiben, wie ihnen die kai. Mt dises ires außschreiben mit kundtlicher euererbietung, wie sichs gepüret, von seinem und könig Ferdinandi, auch der churfürsten und anderer stend des h. reichs grösten dank gesaget, und der könig zu Frankreich auch (213) ein antwort geben habe, die mit irem willen stimme und gleichförmig sei...

Daraus ist leider wol versehenlich, sie werden sich entschlossen haben, dem papst seinen willen in dem concili, wie er sich dann des anmasset, das ihm kein mensch hierin fürzuschreiben habe, auch sovil die haltungen belanget, gänzlich unverhindert zulassen.

So lassen sich auch andere vernemen, die schon etwan seer nach der geistlichen reformation geschrüwen, man müsse uns vor zur einigkeit der kirchen, id est ins papst gehorsame bringen, ehe man von reformation der kirchen handle⁶.

Wenn sie diese Zusagen nicht hätten, so hätten sie das Konzil weiter verzögert und es nicht in so erregter Zeit ausgeschrieben.

(213b) Zum dritten haben wir auch auß vorgeübten handlungen wol erfaren, was die gewaltigsten monarchen dem papst zu undertruckung der warheit des h. euangelii zu dienen, auch auß ihnen selb, und nit allein irer zusag und pflichtung halben, mit denen sie hiezuvor ge-(214)meinlich beeidigt, oder auf ein neues durch besondere zusage verstricket sind, geneigt und ganz willig sein⁷. dann sie nun so fil jar mher alle die des h. euangelii etwas verdacht werden, ernstlicher verfolgen und strafen dann kein übeltäter in der welt.

Und das nit allein in denen landen, da solliche verfolgung von alten ordnungen und regiment entstohn, als filicht in Hispanien und bei etlichen anderen potentaten, sonder auch da schon fil ursachen weren milter zu handeln, da aber unsere monarchen eigener bewegnüß die verfolgung täglich mehr scherpfen, als in Nederlanden und anderßwo mehr.

2. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. III (1899), S. 565.

3. Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe, 3. Band (1901), S. 390 ff. Die lateinische Ausgabe des Ortwin Gratius erschien 1535 in Köln, die Luthers 1538.

4. Vgl. Pastor a. a. O. Bd. IV, 1, S. 5.

5. Der Text des päpstlichen Ausschreibens Corpus Trid. IV, 2 ff.

6. Gemeint ist wohl Herzog Georg von Sachsen, vgl. Winckelmann, Pol. Corr. etc. II, 393, Anm. 1.

7. Vgl. Melancthon an Justus Jonas über Luthers Predigt vom 4. Februar in Weimar CR III, 266: ...cum quidem ille graviter quereretur, Reges et Episcopus hostilius odisse nos quam Turcas, quos iam sinerent impune grassari. WA 45, S. XVI.

Und wa die verfolgung etwas nachgelassen, ist leider nit daher, das die gewaltigen der orten der warheit des h. euangelii etwas geneigt worden weren, sonder das leider der glaube bei filen erkaltet und der bekantnuß weniger worden ist.

Auch das bei filen bevelhhaberen der monarchen die welt und der epicurismus also überhand nimmet, das sie der religion aller dingen nit fil nachfragen.

Doch tut der herre in dem durch seine Nicodemos und Gamalieles auch etwas.

Wie dem allem aber, so wissen wir auß allem (214 b) reden und handeln die religion belangend, so unsere monarchen offentlich und besonders bei uns und anderen bißhär geübt haben und noch üben, das sie sich wider unser h. euangeli von tag zu tag mehr verbitterten lassen. derhalb yhe wol zu gedenken, das sie das selbige so wenig bei uns dulden werden, so fil an ihnen, als wenig sie es da dulden, da sie nach irem willen herren sind....

Und ob schon etlich von ihnen selb nit so heftig weren, so sind sie doch dem papst also ergeben, das sie sich dann immer hoch bezügen, auch mit der tat gnugsam beweisen, das noch dennoch eben das von ihnen, so fil dasselbige nit in andere weg irem nutz und gesuch entgegen, zu erwarten ist, das der papst an sie gesinnen darfe.

Dann so fil christlicher philosophi, verstand und willen rechter regierung noch bei den gewaltigsten (201) vernommen würt, so ist erhaltung und mehrung irer herschung vast dasihenige, dahin sie furnemlich sehen und das ir entlich zil ist.

Als aber die sachen noch der zeit in Europa stöhn..., werden *die Fürsten* freilich nit wol anders urteilen könden, dann das des papsts und der geistlichen gunst und beistand ihnen zu erhalten und mehren ire herschungen nit allein hoch dienstlich, sonder auch gänzlich von nöten seie, und meinen, sie würden sich selb in die höchste gefahr setzen, wa sie dise leüt solten auf sich laden, denen die welt noch so treffentlich verpflichtet ist, wa nit auß aberglauben, doch deßhalben, das sie so fil haben und vermögen. so mögen sie dann auch daran gar nichts zweifeln, das sie disen antichristischen haufen mehr wider sich nit bewegen und reizen mögen, dann wa sie dem wort gottes etwa statt geben und also nach der kirchen reformation, das ist, der genanten geistlichen außrottung trachten wolten.

Ferner haben wir uns des auch zu versehen, das wir den großmechtigen monarchen vor anderen einbildet werden, als ob uns an der (201 b) lieben freiheit deütscher nation, die uns dan got zu aufgang der religion also wol hat erschiessen lassen und noch erschiessen lasset, mehr dann anderen gelegen seie, und das wir vor anderen ire gebot dürfen umbgöhn, ja etwan auch mit der tat wider sie handeln.

Wölches aber bei ihnen ein unleidliche ungehorsame und ain aufrur geachtet und aufgenommen würt, wie sie dann von der rechten gehorsame, durch die man ihnen mehr nach gott und den guten gesetzen des h. reichs, dann nach irem oft nit guten willen gehorsamet, wenig wissen, sonder meinen, das sye die rechte gehorsame, die man ihnen leisten solle: schlecht tun, was ihnen gefellet, es stimme mit den rechten gottes und des h. reichs gleich wie es möge.

So sich aber iemand gedächte zu trösten, das uns ein friden gegeben und auch so fil tröstlicher zusage geschehen sind, das derselbige frid uns treulich gehalten werden solle, so ist doch unleügbar, das weder diser frid, so uns gegeben, noch auch die filfeltigen zusagen denselbigen zu halten ein anzeige geben, das das h. euangeli bei unseren monarchen besser angesehen seie dann vor. *Der Religionsfriede ist nicht aus Liebe zum Evangelium gewährt worden; er wird aufs engste ausgelegt und ist befristet bis zum Konzil.*

(202b) Auß dem allem hat man zu sehen, wes vermögens der papst noch seie, seinen willen im concili zu erlangen wie in allem anderen, und wie so gar nieman ist von den gewaltigen und monarchen, von dem er einigs eintrags zu besorgen habe. so dann des papsts wille anders nit sein mage, dann wie des waren antichrists wille sein muß gegen dem reich christi, hat sich von angesetztem concili nieman anders dann aller antichristischer handlung auf das ärgist zu versehen, und das nit allein des papsts und der genanten geistlichen halben, sonder auch der weltlichen und größisten monarchen, bei welchen wir die fürneme hilf wider des papsts tyrannei hoffen solten. und werden uns keiner anderen verhör oder erörterung der warheit christi vertrösten mögen, dann eben wie der fromme Huß zu Costentz, oder wa es zum allerbesten geratet, wie D. Luther zu Worms verhöret worden sind. wir werden ja von disen dornen und distelen kein andere trauben und feigen lesen mögen, wie der baum ist, und auch so treulich gehandthabet, ja sein so wol nach seiner art gepflegt würt, also muß er auch frucht tragen. welches ein ieder frommer christ zum höchsten immer bedenken solte.

Weil dem also ist, wie freilich hierin kein ver- (203) stendiger christ, der disen sachen recht nachdenken wille, zweifeln würt, müssen wir uns warlich zu der welt und bevorab zu den verkereren der religion und irem anhang immer das ienige versehen, das solliche an allen propheten, christo selb, apostolen und martyren geübet haben.

Derhalb wir dann desto mehr ernstlicher uns zur gehorsame des herren keren, wachen, betten und alles das zum getrösten fürnemen solten, damit uns immer gespüren möchte, das reich christi zu erweitern und die tyrannei des antichrists abzutreiben.

Und weil der papst freilich sein höchstes und letstes mit dem concilio zu versuchen bedacht ist, und als gänzlich zu besorgen durch zugesagte hilf der gewaltigsten, wie er sich rühmet, auch seins bedenkens wol gerüstet, gepürt sich je, das wir uns entgegen auch uff das getreulichest und ernstlichest setzen, versehen und rüsten, damit wir unserem lieben herren Jesu ein ieder nach seinem beruff zu aller gelegenheit sein reich zu mehren taugliche und fruchtbare werkzeug sein könden, bede in erweiterung der leere des h. euangelii und in bestendiger ernstlicher anstellung und haushaltung der kirchen, es ergange (203b) recht dis concili wie es wölle. dann wolte der liebe gott geben (wie wir uns zu ihm auch des conciliums halb, wie der aller ärgisten ding, die welt neme es für wie arg sie wölle, nichts dann alles guten versehen sollen), das dis concili besser ergehn wurde dann man, die leüt angesehen, hoffen mag, so würt dan-nocht nutz und gut sein, wes wir uns wider den antichrist immer christlich setzen, versehen und rüsten mögen, ja es würt ein fürdernuß sein, was guts vom concili keme, deste ehe ins werk zu bringen. schlecht dann das concili auß, wie es angestellet und man sich auß allen ursachen und umbstenden versehen muß, so werden wir desto weniger vom antichrist übereilet.

Der ander articul

Item im fall, das das edict berürten verstand hette, ob vor dem concilio und forderlich kai. M^t und könig Ferdinand durch formliche schriften des reichs abschied zu erinneren, auch anzusuchen sein wöllen, damit das concilium in deutsche nation an eim gelegnen ort von (204) Mantua verändert und ercläret möchte werden, wie die handlungen christlich unpartheyisch sollen fürgenommen werden. ob im selben concilio durch schidliche, gotsföchtige, gelerte und verstendige personen unpartheyisch gehan-

delt und arbitriert und nicht durch partheyische geistliche prelaten nach voriger weise des concilii zu Costentz determinieret solte werden. darneben zu berhatschlagen, ob man das obgemeldete ersuchen kai. und könig. M^{ten} vor der versamlung des concilii tun wölte, oder ob darnach, so das concilium versamlet ist.

[An caesar de concilii conditionibus praemonendus sit.]

Uff disen anderen articul ist unser bedenken, das vor angang des concilii und forderlich zu ersuchen weren, und filicht durch statliche botschaften, nit allein R. kai. und könig. M^{ten}, sonder auch die könig auß Franckreich und Engelandt, filicht auch Polen und Denmarck, und ihnen aufs heiterist und dapferist anzuzeigen, was uns auß höchster not der kirchen und nach allen rechten an dem außgeschribenen concili fehlet, mit begär eins recht freien und christlichen concili, welches dann auß der schrift, auch haltung der ältern waren kirchen christi deutlich zu beschreiben were, sampt geflißner erinnerung, was der monarchen ampt hiezu ist, und was sie in diser sachen gott und seiner h. kirchen, auch die unseren besonders dem h. reich schuldig sind. alles demnach, das in vergangen reichts abscheiden (204b) von stenden des reichts bedacht und von kai. M^t durch ire comissarien uff sollichen reichstägten und dann auch im Nürenpergischen friden zugesagt, auch von *den verbündeten Fürsten* den päpstlichen oratorn hievor des concili halb geantwortet, und zwar auch in dem fürgegebenen articul angeregt worden ist.

Für das erst nun, das wir solliche werbung an die monarchen meinten vor angang des concilii fürzunemen sein, erfolget auß dem bedenken des vorigen articuls.

Dann so wir uns zu dem angesetzten päpstlichen concili nichts dann päpstlicher handlung versehen mögen..., und aber nit desto weniger dis concili on angesehen der beschehenen rechtmessigen wegerung nun mehr angehn solle, gepüret sich je, das wir uns, wes uns an außgeschribenem concili von rechts wegen manglet, bei den monarchen, denen dann ordenlichen zusteht, und auch allein vermögen, hie einsehen zu tun, uffs forderlichst zu beklagen und ein recht frei christlich concili zu begeren. dann wa wir dis spareten biß das außgeschriben päpstlich concili angefangen würde, hetten nit allein die monarchen mehr fug, unsere klag und begär als onzeitig zu verwerfen oder uns mit unser klag und begär zu dem concili zu (205) weisen, sonder möchte auch solich unser verziehen nit onbillich dahin gedeütet und aufgenommen werden, als suchten wir allein vergebten aufzug und scheweten das concili für sich selb, und nit die mengel des concilii.

Zum anderen, das wir dann achten gut sein, nit allein die kai. M^t und König Ferdinandum also zu ersuchen, sonder auch die anderen monarchen, sind unsere ursachen, das dise monarchen von gott neben kai. M^t gegen dem allgemeinen oecomenico concili, auch gemeiner christenheit so fil gewalt und bevelh haben, und das auch zu hoffen ist, es solte bei iren etlichen erlanget werden, das zu fürgang des reichts christi wol dienen wurde. dann als der herr seinem reich den eingang bei deren etlichen bereitet hat, würde freilich on besonderen nutz nit abgohn, wo dise monarchen unsers gemüts und fürhabens beide des concilii und der ganzen religion halb wol berichtet wurden, sie bewilligten dann in das päpstlich concili oder nit. wir wissen je wol, was genad der herr in Engelandt und auch Franckreich verluhen, und wie in disen zweien königreichen so gar fil sind, die das h. euangeli recht erkennen und bei ihnen einzubringen sich zum höchsten befleißten. so werden dise zwen monarchen von den iren gerhümet als die von der erkantnuß des h. euangelii nit mehr so ferr seien. (205 b)

Zum dritten were unser bedenken, die klag und verwerfung des angesetzten päpstlichen concili (were) dermassen anzusetzen.

Erstlich, daß wir uns mit allem ernst bezeügeten, das wir hievor und noch ein recht frei christlich concili von Herzen und nit allein mit Worten begeret hetten und (noch) begereten.

Dann wir uns des wol sicher wüßten, das uns nieman immer meer erweisen wurde, in wesentlichen stücken christlicher leere, kirchengepreüch und sitten etwas angenommen oder eingefüret haben, das nit seinen grundt im h. wort gottes gewißlich habe und stimme mit allen gesetzen und gepreüchen der älteren waren kirchen christi und aller lieben heiligen vätter, auch nichts verwerfen oder abgeton, das nit öffentlich entgegen sei beide der göttlichen schrift und der rechten gebreüchen, lehre und haltung der älteren waren kirchen christi und aller war lieben heiligen vätteren.

Wir aber köndten das mit heller göttlicher schrift, auch zeügnüß der waren alten kirchen rechten und gepreüchen, so bede durch die lieben heiligen vätter und christlichen kaiser sampt allen waren christen ye gesetzet, gehalten und geübet worden sind, on widersprechlich dartun und erweisen, das der papst und seine vermeinten geistlichen nun etliche hundert jar fil neuer gottloser lere und kirchengepreüch wider das offen gottes wort und kirchenordnungen ein (206) gefüret und geübet haben und noch einfüren und üben, zudem das sie also schandlich leben und so wüste symony und kirchenraub treiben, das auch nach denen canones, die sie noch selb dargeben, als die gelten sollen, sich alle die der abgötterei verpflichten, die sich ires kirchendienstes gebrauchen.

Welches die kai. M^t sampt anderen monarchen und alle gotsverständige und christglaubige menschen eigentlich erkennen würden, wo sie uns im concili oder sunst gegen dem papst und seinen vermeinten geistlichen dermassen zu hören geruheten, wie das die wichtigkeit der sachen, auch höchste not der kirchen erfordert und es sampt der schrift auch der gebrauch der älteren waren kirchen christi außweiset.

Zum anderen, so were dann darzu zu tun, das das angesetzte concili dermassen außgeschriben und fûrgegeben ist, das uns durch die göttlich schrift und alle kirchenrecht nit gepüren mage, solich concili als ein christlich concili zu erkennen und uns mit im in handlung christlicher lere und versehung der kirchen einzulassen. und das abermal auß denen gründen und ursachen, die *von den verbündeten Fürsten* in der antwort an den päpstlichen botten des concili halb fûrgewant sind⁸.

Als nemlich das diß päpstlich concili, wie es auß (206 b) geschriben und (—) fûrgeben ist, erstlich von denen leüten besetzt und gehalten werden solle, die sich öffentlich beweisen dem allein nachtrachten, wie sie die heilsame lere christi undertrucken und die gotlosen mißbreüch befestigen und mehrten.

Zum anderen, das diß concili auch der massen und weise gehalten werden solle, das obgleich fil frommer, recht geleter menner da sein werden, das noch dennoch die warheit christi muß vertrucket und die gotlosen breüch bestetiget und gemehret werden.

Zum dritten, das die malstat, die der papst bestimmt, einem freien christlichen concili ganz ongelegen ist.

Zum vierdten, das von disem concili die ordenlichen oberkeiten wider das göttliche und alle warer kirchen recht und gepreüch abgewandt sind, zum höchsten vorteil der gottlosen mißbräuchen und gröster gefar christlicher warheit.

8. Vgl. die Antwort der Schmalkaldener an Vergerius vom 21. Dez. 1535, CR II, 1379, S. 1018.

[Probationes primi]

Für das erst, das dis concili die besitzen und den fürnemisten gewalt darinnen haben werden, die offentliche feind und widerwertigen der christlichen lere und besserung der kirchen sind, ist auß dem offenbar, das der papst zu disem seinem concilio berüffet on allen underscheid alle patriarchen, erzbischöve, bischöve und andere der kirchen und klöster praelaten, und das in kraft ired getones eids und der gehorsame. dann so <—> dise dem papst mit eid und gehorsame verpflichtet und ergeben sind, und der papst (207) sich bißhär bewisen hat als ein offentlichen widerseher der warheit christi und aller reformation der kirchen, werden wir uns auch zu disen seinen creatures und verpflichten undertonen anders nichts zu versehen haben, dann das sie dem papst nach ired beeedigten pflicht [<auch ired selbs guten willen>]⁹ wie bißhär gehorsamen werden zu aller verfolgung und undertruckung der warheit christi und verhinderung aller besserung der kirchen.

Zum anderen so haben sich dise berüfften bischöve und praelaten den mehreren teil auch für sich selb bewisen und beweisen sich noch täglichen als die aller ärgisten feind der warheit christi und aller besserung der kirchen. dann sie alle die, so vor und zu diser Zeit nun ettlich hundert jaar auf die warheit christi und besserung der kirchen getrungen, ...als die ärgisten ketzer verdammet und so fil ihnen möglich gewesen umb-bracht haben.

Seitenmal aber sie der verfolgung christlicher lere von uns erst im concilio sollen erwisen werden, weil man uns gegen ihnen noch nit hat recht verhören wöllen, und sie bei dem mehreren teil der monarchen das erhalten haben, das wir und alle, die sich bißhär wider die päpstlichen abgöttereien und mißbreüch gesetzt haben, für ketzer und aufrürische gehalten und gerichtet werden, so würt bei kai. M^t und anderen monarchen fürtreglicher sein, das wir in diser anklag der vermeinten geistlichen, sie feind sein <—> der warheit und besserung der kirchen und also in alle weg untüchtig das concili zu besitzen und darinnen die (207 b) schließstimmen zu haben, auß demienigen erweisen, das die kai. M^t und monarchen erkennen mögen, und sie, die vermeinten geistlichen, in keinen weg verneinen mögen.

Nun könden aber das alle christen wol erkennen, sie auch, die vermeinten geistlichen, mögens in keinen weg verneinen, das der mehrer teil under den bischöven offentlich wider das helle wort gottes und alle kirchen recht, die bede von h. concilien und den christlichen kaisern gesetzt, zu ired praelaturen kommen sind und drinnen leben. *Dadurch sind sie der Simonie schuldig und haben kein Recht mehr in der Kirche.* (193) Also haben wir uns ab dem angesetzten concili erstlich des zu beklagen, das es nit mit denen leüten besetzt werden solle, welche ein christlich concilium verwesen köndten oder vor denen wir dörfen die sachen christlicher leere und reformation verhandelen.

[Probatio secundi]

Zum anderen, das wir auch in disem päpstlichen concili uns nicht zu versehen haben, das der weise und massen in disem concili zu besserung der kirchen gehandelt werde, wie das die notturft der kirchen erheischt und das götlich recht sampt den alten waren kirchenrechten und gepreüchen außweisen, erscheinet auß dem, das der papst die maß und weiß sein concili zu halten erst durch sein concili wille erkennen und setzen, und

ihm die weder durch kai. M^r noch jemand anders furschreiben lassen, wie das der päpstlich bott in seiner werbung <—> an u. genädigsten h. den ch. fürsten außtruckentlich bezeüget hat¹⁰. *Die Prälaten werden sich eine Geschäftsordnung geben, durch die ihre Interessen geschützt und das Evangelium unterdrückt wird, und die den alten Konzilien zuwider ist.*

(194) Derhalben... würde alle erbarkeit leicht erkennen, <— —> das wir uns an dem außgeschriben concili des von nöten zu beklagen haben, daß wir nicht sollen der waren christlichen form und maß in dem angesetzten concili zu handeln zuvor vertröstet, ja mehr in onzweifelige versehung gesetzt werden, man würde uns in dem concili gar nicht hören, wie das die wichtigkeit der sachen und höchste notturft der kirchen erfordert, auch alle recht außweisen, noch fil weniger etwas nach dem gotteswort urteilen und schliessen.

Dann so wir nie anders dann die christliche und in allen alten, war christlichen concilien geübte form [und] weiß zu handeln alweg begeret haben, hat doch der päpstlich bott u. genädigsten h. dem ch. fürsten fürgeben, man warte vergebens darauf, wa anders auch ieman sie, der immer uff ein soliche oneerlich sach warte, das der papst solte nit allein vor der erkantnuß, sonder auch vor der ansetzung des con (194b) cili articul <—> umherschicken, die wider ihn und dem stul zu Rom, auch sachen weren, die zuvor mit gewissem grund befestiget sind¹¹. in dem er genug zu verstohn gibt, das der papst und seine vermeinten geistlichen die form und maß des concili zu halten, welche das wort gottes und die rechten alten canones furschreiben und wir allein alweg begeret haben, ihnen und irem stul zuwider sein halten, wie sie auch ist. darumb man sich zu ihnen ye wol versehen muß, das sie solliche christliche form und maß nimmer meer zulassen werden, sonder, wie sich der jüngst päpstlich bot hören lasst, handeln more solito, das ist [uff maß und gestalt wie zu Costentz gehandelt worden ist.]

probatio tertii de loco

Zum dritten, das wir uns auch der malstat zu beklagen haben, ist auß dem allein genugsam zu erkennen, das kai. und könig. M^{ten} sampt allen stenden des reichs auf so filen reichstügen die malstat in deütscher nation anzusetzen erkennenet haben, dazu sie auch rechtmessige und genugsame ursachen bewaget haben. dann erstlich, das nieman verneinen mag, bei den deütschen würt allen gesten und menigelich glaub und sicherheit (gott die ehr gegeben) als steif gehalten als irget in einiger anderen nation. zum anderen ist auch noch nieman deren, so dem päpstlichen wesen anhangent, von denen, die unser h. euangeli bekennen, vergewaltiget oder irget in verletzet worden, so dem papst und seinem anhang nun fil jar kein pein und marter scharpf genug ist, die unseren hinzurichten, und das on alle ordenliche verhör, wo sie deren nur (195) mögen

9. <....> Am Rande und wieder gestrichen!

10. Vgl. die Werbung des Vergerius bei Johann Friedrich CR II, 1367, S. 992. ...commodius esse futurum, si de his rebus, quae ad concilium rite perficiendum attinerent (modo enim agimus de indicendo et cogendo), tunc demum tractaretur, cum ipsum concilium fuerit ad indictionem suae Sanctitatis in spiritu sancto legitime congregatum.

11. CR III, 1367, S. 994: Quo in loco etiam dixi, frustra eos expectare (si qui sunt, qui rem adeo inhonestam aliquando expectent) ut summus pontifex non modo ante cognitionem, sed ante indictionem concilii contra se ipsum et sedem apostolicam resque dudum certa ratione firmatas incipiat aliquot articulos circummittere.

gewaltig sein. dann das aufrüchisch wesen der unsinnigen widertäufer zu Münster mag mit keinem fug die christlichen fürsten und stende einiger gewaltigen handlung verdacht machen, wie sich der päpstlich bott on allen schein hat vernemen lassen¹², weil dise fürsten und stende die ersten und furnemisten gewesen sind, die sollich unsinnigkeit der täuffer gestrafet und abgestellt haben.

Nun ist aber Mantua dem papst noch genzlich anhengig, und sind wir von der oberkeit und dem volk des orts zuvor verdammet.

Wie geschwind dann in allerlei weg die leüt in Italia oft hingericht werden, auch die fürnemen und mechtigen, ist onverborgen. *Für die Katholiken besteht keine Gefahr in Deutschland, wohl aber für die Protestanten in Italien.*

Zum dritten, so isrs auch allen gotsfürchtigen on zweifel, und diß ist auch die fürneme ste ursachen, darumb dis concili solte in deutscher nation gehalten werden, das, gott sei lob, der waren besserung der kirchen in deutscher nation der weg durch die predig seines heiligen euangelii also bereitet, das diser zeit ein recht christlich concili in keiner nation die reformation so leicht wol ansetzen und zu gutem anhab (!) bringen möchte.

So weren auch bei den deutschen (got seie das lob) deren nit wenig, die auß verstandt und übung göttlicher schrift und auch der h. vätter im concilio zu aller christlichen handlung besonders dienstlich sein könden, welche aber zum concili, so das auß der deutscher nation gehalten werden solle, nit wol kommen mögen. (196)

probatio quarti

Des vierdten mangels am außgeschribnen concili, das die ordenlichen oberkeiten, als die kai. Mt und andere monarchen, durch den papst von demselbigen genzlich abgewant sind, weil der papst dasselbige mit dem außschreiben und halten genzlich in seiner handt haben wille, wie er sich des onverholen hören lasset, haben wir uns auß disem grund zu beklagen, das dadurch alle hoffnung abgestricket würt aller ordenlichen freien verhör und erörterung der warheit christi, auch aller handlung zu der waren reformation der kirchen.

Dann ye kein verstendiger zu gedenken hat, das der papst wider sich selb werde da etwas furnemen. nun hat er aber bißhär noch immer verharret in der verdammung und verfolgung der christlichen lere, auch mehrung aller päpstlichen mißbreüchen. derhalben so das concili in seiner handt stehn solle, wie die päpst dann nun die sach dahin bracht haben, das sie nit allein über alle kaiser und könig, sonder auch über die concili volle macht haben sollen, mögen wir uns ie anders nichts versehen, dann was dem papst bißhär geliebt, was er gerichtet hat, was er nun etliche hundert jar treibet und handelt, dasselbige werde er auch in disem seinen concili lieben, richten, treiben und handeln.

Und der ursachen ist von stenden des reichs hievor erkenntet und von comissarien

12. CR III, 1367. Vergerius sagt, es gebe viele Gründe, die den Kaiser bewegen, Mantua als Konzilsort zuzustimmen, — *praecipue vero ob tam diversas nefariasque sacramentariorum, Anabaptistarum, et alias sectas, quae Germaniae multorum populorum animos infelicititer occuparunt, a quorum sane impetu et furore ... difficillimum esset tueri ullum conventum inermium advenarum proborum hominum, qui venissent, ut eorum ineptias et impietates iure condemnarent.*

kai. M^t angenommen, das die kai. M^t neben dem papst, und nit allein der papst, das concilium solte außgeschri (196 b) ben haben und halten, uff das die fromen christen durch die ordenliche oberhandt kai. M^t und anderer monarchen, so die hiezu bewilliget, hetten etwas tröstung gehabt recht christlicher und besserlicher handlung, deren sich doch je nieman zu getrösten hat, so verwaltung des concilii ins papst handen stohn solle...

Zudem istz offenbar auß allen historien und der h. vätter schriften, das die kai. M^t als das öbrist haupt, und nit der papst das [allgemein] concili ansetzen und halten solle. dann nach dem göttlichen rechten, dem alle andere recht weichen müssen, sollen alle seelen, wie heilig sie seien, und wenn es lauter apostel, euangelisten und propheten weren, der oberkeit, die das schwerdt tregt, underton sein. so dann die kai. M^t under disen oberkeiten die höchste ist, steht ire eigentlich zu, das concili anzusetzen und zu halten, wie die alten recht christlichen kaiser alweg geton, Constantinus, Constantius, Valentinianus, Theodosius, Carolus, Otho und alle, die geregieret haben vor der gottlosen undertrückung kai. hoheit, welche die verderbten päpst vom Gregorio 7. her understanden haben.

Weil dann nun dis päpstlich concili nit durch die rechte oberhand angesetzt, auch nit in derselbigen (197) verwaltung stohn solle, und dann die, so darzu berüffet und dasselbige verwesen sollen, die leüt nit sind, die ein christlich concili besetzen oder verwesen möchten, derhalben auch die christliche form und weiß zu handeln [in disem concilio] von ihnen nit kan zu erwarten sein, und über das alles auch an so ungelegnem platz gelegt ist, so mögen wir ie und dörfen auch nicht von wegen gottes wort und seiner h. kirchen solich concili als ein christlich concili erkennen oder uns mit demselbigen in handlung der christlichen leere und kirchenübungen einlassen.

Dann wie man die ausspendung christlicher leere keinem besonderen menschen in besonderer kirchen befelhen solle, der darzu nit getreüwe und tauglich ist, also mage man noch fil weniger die besserung und widerbringung recht christlicher leere und lebens für alle gemeinen gottes vertrauen einer versamlung deren leüten, die dazu nicht getreu und tauglich erkennenet werden mögen, ja sind zu erweisen zu allen göttlichen tun so [untauglich], das sie vermög aller göttlichen und kirchenrechten von aller gemeinsame der kirchen verbannet und verstoßen sein sollen.

Wa man auch on verhoffliche besserung von gottes sachen mit jeman handelt, das ist gott zum schweristen schmeihen und das heiligtumb und die himlischen perlin seins h. worts den hunden und sewen fürwerfen und darstreuen.

(197 b) So sich dann die sach mit dem außgeschribnen päpstlichen concili dermassen haltet, wie das nieman mit einigem schein verneinen kan, so were [nun fürs dritt] kai. M^t und andere monarchen anzusuchen umb ein recht frei und war christlich concili, wie uns zugesagt und wir allwegen begeret, auch uns zu keinem anderen je berüffet haben, welches von uns allemal auch frei und onvertundkelt bezeüget worden ist.

Ein solich frei und christlich concili were dann auß göttlichem wort und haltung der waren christlichen kirchen dermassen zu beschriben.

[Definitio concilii]

Das es ist ein versamlung deren, so den kirchen christi erkant und beweret sind als die mit verstandt und liebe der göttlichen leere, auch mit eifrigem geist die kirchen zu

besseren vor anderen begabet sein, und im namen des herren auß willen der kirchen und berüffung der ordenlichen oberhandt zusammen kommen, frei, bestendig und ernstlich dahin zu raten und zu handeln, das alle irrthumb in leere, kirchenübungen und leben abgetriben und ware besserung werde fürgenommen [erstlich] bei den fürstheren und allem gemeinem dienst der kirchen, demnach auch <— — —> bei dem gemeinen volk der kirchen christi.

Das wir in diser beschreibung des concilii für das erst erfordren... (198) erweist sich auß dem, das der h. geist solichen verstandt, lieb und eifer erfordert von allen seelsorgern und dieneren der kirchen, die allein besondern kirchen und nit in gemein filen raten und fürgehn sollen. wie fil mehr darf es dann solicher leüt, da man solle für so file kirchen raten und besserung fürnemen, das ihnen von so schweren und langwirigen gebrechen geholfen werde? es dörfte ja, das es lauter Heliae und Pauli weren.

Das dann zum anderen dise den kirchen auch solten für solche leüt erkant und beweret, auch hiez zu erwelet sein, schleußt sich auß dem, das dises durch den geist gottes an allen kirchendieneren, die auch nit in gemeinem dienst derselbigen geprauchet werden, erfordret würt.

Das dritt, das sie zusammen berüfft werden sollen durch die ordenlichen oberkeiten, folgt auß dem, das die religion sachen als die die ganze gemein belangen und iuris publici sind, sollen durch die recht und ordenliche oberkeit, deren gott wille alle seelen untand sein, verwaltet werden, auch das man on derselbigen willen und gehell kein wichtige versamlungen fürnemen solle.

Doch wa die ordenlichen oberkeiten hierin seümig (198 b) sein wolten, würt der geist christi, des frommen und eifrigen hirten, seine herd dennoch, so oft das nutz und gut sein mag, wol zusammen treiben, dann sein wort nit angebunden sein mag, und die welt und alles seiner kirchen ist, wie sie sein und er des vatters ist.

Das dann fur das vierdte solche im namen des herren zusammen kommen, frei, bestendig und ernstlich dahin raten und handeln sollen, das alle irrthumb in leere, kirchenübungen und leben zum fordristen bei den fürgeheren der anderen christen und dann auch bei allem gemeinem volk der kirchen abgetriben und ware besserung werde fürgenommen, ist für sich selb allen christen bekant und das einig end, darumb die concilien begert und gehalten werden sollen.

Welches auch der papst als das einig end und zil des concilii doch mit worten in seinem außschreiben bekennet <— — —>: »uff das«, spricht er, »man, so also die ganze welt zu einer und der waren herdt des herren zusammen wachset, in warem glauben, hoffnung und liebe, <—> züchtig, gerecht und gotseligen lebe und demnach von dem almechtigen gott die cron der gerechtigkeit erwarte¹³.«

Weil dann diß das einig end und zil des concilii ist, wie das yderman bekennet, mäge ye (199) kein christlich concilium sein, wa nicht die leüt zusammen kommen und das concili verwesen, die mit dem geist christi so reich begabet sind, das sie vor anderen in solchem end raten und fordern könden. welche aber den geist christi haben, die leben nicht nach dem fleisch, sonder töten die lüst des fleischs und leben nach dem willen gottes.

Diser geist aber, durch den allein die göttlichen ding erkennen und geliebet werden, ist ein freie gabe Gottes, hanget gar nicht an dem bishövelichen namen, infel oder salb,

13. CT IV, 3, 24. ut sic ab universo orbe in unum idemque ovile Domini coalescente in vera fide, spe et caritate sobrie et iuste et pie vivatur et inde ab omnipotenti corona iustitiae expectetur.

noch weniger an dem, das man das erb des gecreützigten bekommet, inhat und verschwendet, wie mans sieht und es alle canones sacrilegium erkennen.

Derhalben auß dem, das die alten concilien der kirchen versamlung der bischöven gewesen, nieman zu schliessen hat, das drumb allein die oder auch alle die zum concili zu berüffen seien und dasselbige verwesen sollen, die bischöve heissen und den bischövelichen gwalt sampt dem gut der kirchen in haben. dann bei den alten warde keiner in disem namen und standt geduldet, der im nit auch mit fleiß nach der regel S. Pauli begeret zu geleben, itzund aber haben wir under hundert bischöven kaum einen, der (199 b) da wisse, was das bischövelich ampt erfordere, ob sie wol alle seer teur schweren, demselbigen getreulich zu geleben. *Denn jetzt werden die geistlichen Ämter nach nicht christlichen Gesichtspunkten besetzt.*

Nun werden aber keine verstendige leüt, so sie in einiger sachen rat und besserung bedörfen, uff die blossen namen oder stend sehen, und denen ire sachen vertrauen, die den namen allein haben und in solichem stand gehalten werden, wo sie weder wissen noch liebe haben, in solichen händlen zu raten und zu helfen. *So handelt man in allen weltlichen Geschäften.*

(200) Und nun, so man der kirchen unsers lieben herren Jesu <zu> raten und helfen soll auß den <so> schweristen gebrechen der leere, der kirchenübungen und des lebens, in denen sie nun etlich hundert jar ligt, ... sollen wir allen solichen rat und hilf eben an dieselbigen verderber der kirchen, die vermeinten geistlichen, setzen, die von solichen gepreden [der kirchen] allen iren pracht, macht und mutwilligs wesen haben und treiben. was were das doch anders, dann den wölfen <— —> heimstellen, wie die schaf wol zu weiden und ausser dem gefahr iren, der wölfen, zu bringen seien, den wucheren und beschwereren des volks den rat [wie das volk alles wuchers und unbilliger übernutzung entlediget, den tyrannen den rat], wie das volk von irer tyrannei erlöset und frei werden konde <—>. *Über die Verderbnis der Bischöfe hat schon der hl. Bernhard geklagt¹⁴. Seither ist es bloß schlimmer geworden. Wie man in weltlichen Dingen den Rat der Erfahrensten gebraucht,*

(189 b) Also würd auch kein ander weg sein dem reich christi zu helfen, das ist die kirchen christi zu reformieren...

(190) Unsere genanten geistlichen wöllen daher die beschließstimmen im concilio haben, das sie bischöve sind. nun sind sie aber vermöge göttlichs, der alten kirchen und auch kai. recht nit bischöve, ja nit für gemeine christen zu halten und tund abgötterei alle, die sich irer kirchendienst gebrauchen. *Dafür werden einige Stellen des Corpus iuris aufgeboten¹⁵.*

Die krankheit und baufeligkeit der kirchen ist von unseren vermeinten bischöven eingefüret und würt täglich gemehret. was unsinnigkeit solte dann das sein, ihnen als getreüwen verstendigen ärzten und bauleüten die kirchen befelhen zu heilen und zu erbauen?

Die hierin in so verderbten schäden helfen könden und wöllen, die müssen warlich

14. Bernhard, Ad Clerum in concilio Remensi congregatum sermo. MSL 184, S. 1084 C.

15. Dist. 32, c. 5. Friedberg I, S. 117; Dist. 32, v. 6. Friedberg I, S. 117 (?); Dist. 81, c. 15. Friedberg I, S. 284; cap. 23–34 Dist. 81, Friedberg I, S. 287 ff. (?); Dist. 40, c. 2. Friedberg I, S. 145 ...non sanctorum filii sunt, qui tenent loca sanctorum, sed qui exercent opera eorum. c. 12, Friedberg I, S. 148. Videte ergo quomodo sedecatis super cathedram, quia non cathedra facit sacerdotem, sed sacerdos cathedram.

die außpündigsten christen sein. derhalben wurde kai. M^t schuldig sein, als das für-
neimst haupt und advocat der christenheit, das sie wie ire christlichen vorfarn geton,
sich keinen lären namen noch vergeben stand blenden lasse, sonder lasse ir die h. canones
als vil als keiserliche gesetz gelten und angelegen sein, wie das Justinianus erkennet.

Und berüffe zusammen von allen nationen und (190 b) stenden die allergotsförchtig-
sten, der göttlichen schrift verstendigste, weiseste und erfarneste männer, die sampt
dem recht christlichen wissen auch ein stracken, bestendigen und reinen eifer haben,
die christliche kirch in der warheit zu reformieren, und mit solcher rat neme dann ir M^t
die weg für, die gemeinden christi wider in ein recht christlich wesen zu bringen, die ie
das h. göttlich wort, die alten lieben vätter, auch der kirchen und des reichs so vilfältige
heilsame ordnungen helle und klar furschreiben.

Zum dritten kai. M^t und die anderen monarchen zu erinnern, das ihnen von gottes
wegen und auch irer pflicht, die sie der kirchen christi und dem reich geton, eigentlich
gebüre und zustande, ein solich concilium anzusetzen und zu halten, von dem hoffnung
sein möge, das die erzelete zerstörung und verderbung der kirchen, auch die so er-
schreckliche verfolgung der warheit, die wir von genanten geistlichen seit ihrem aufgang
diser zeit erlitten haben, abgeschaffet und in allem ware besserung fürgenommen werde.

Were derhalben irer M^t darzutun, das erstlich sie ir eid, dem papst geton, gar nit da
wider, sonder eigentlich zu solichem so notwendigem christlichen werk verpflichtet,
dann sie solicher eid zu nichten anders hat verbinden mögen dann dem stul zu Rom
und der ganzen christenheit zu gutem zu dienen, wie dann kein christ sich immermer
unrecht zu tun oder schuldig recht zu underlassen verbinden mage.

Nun ist aber kai. M^t schuldig recht und ampt, als (191) des öbristen haupts und für-
nemisten advocaten der kirchen, das sie ob allen sorgen und versehen solle, das die
christenheit von meniglich unbeschедiget pleibe und ire besserung und heil immer
gefördert werde. deßgleichen sind andere monarchen zu irem teil auch schuldig. *Die*
Reformation dem Papst überlassen hieße mit wissen zusehen, das die arme christenheit
erst zum höchsten beschедiget und die warheit christi aufs grausamist verdammet würde.

Nun hat aber die kai. M^t sich dem papst und (191 b) dem stul zu Rom nit wider die
christenheit, sonder ein patron und schirmer der christenheit zu sein verpflichtet,
welches ir M^t auch dem reich geschworen hat, wie gemeldet; also auch andere mon-
archen zu ihrem teil.

Darumb die kai. M^t und alle monarchen in dem auf christum den herren, von dem sie
allen iren gewalt haben und der sie richten würt, sehen sollen, und... in kraft irer ober-
keit über alle seelen und nach vermöge der waren advocatei und patrocini der kirchen
selb ein recht christlich concilium berüffen und halten, wie die alten gotseligen kaiser
und könig alweg geton...

Es haben die kai. M^t und andere monarchen das schwert und höchsten gewalt über
alle seelen, auch der allergeistlichsten, wie das nit allein die schrift Rom. 13, sonder auch
alle h. vätter zeügen, und sind keine geistlichen irem gewalt anders entzogen, dann so
ferr sie durch das h. wort gottes alle christen und allen gwalt der christen leren und
richten sollen, wie dann das wort gottes nit mage angebunden (192) oder einiger creatu-
ren verpflichtet werden, und solle aber alles allein richten und schlichten, wie auch
durch es alle ding gemacht sind und erhalten werden. wer aber arges tut, der seie wer
er wölle, derselbige solle die oberkeit fürchten, die das schwert tregt zur rach des argen.

Derhalben die alten christlichen kaiser und könig ihnen alweg das obrist gericht uber

alle geistlichen und dasselbige alweg mit ganzem gehelle der alten lieben heiligen vätter vorbehalten haben, wie man das liset in historien, bei den h. vättern Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Gregorio und anderen, und auch in codice et novellis. haben aber die h. vätter die ware freiheit und recht der kirchen zum besten und bestendigsten zu handthaben nichts underlassen.

So mögen auch die kaiser und könig solichen iren göttlichen bevelh nieman begeben noch verschweren. sie sind in dem gottes diener, Rom. 13. gebüret aber keinem diener oder amptman, seinen dienst und ampt einem anderen zu begeben on des herren willen et contra dominum.

Darzu erkennen das auch die rechkündigen und erweisens auß den päpstlichen rechen. wenn der papst zu nachteil der ganzen christenheit handelt, das als dann der kaiser ein frei christlich concilium berüffen und besserung gegen dem (192b) papst fürnemen solle. des lese man Antonium de Rosellis und Decium con. 151.

Der dritt Articul

...In disem articul werden iiij stuck furgehalten: das erst von der berüffung, wa wir weiter dann durch das gemein außschreiben berüffet werden oder nit, was zu tun seie. das ander, ob uffs concili zu schicken oder es allein mit schrift zu ersuchen seie. das dritte, was die gesanten, (181) wa man schicken wolte, handeln sollen, das vierdte, wie soliche gesanten zu versichern sein werden.

Des ersten halb darf es nun mehr keins bedenkens, weil der päpstlich bott schon angefangen in deutschen landen umbher zu ziehen und uns so wol als andere zum concilio zu berüffen.

[An per legatos an per literas sit agendum]

Uff das ander aber, ob das concili zubeschicken oder allein mit protestation zu besuchen seie, mögen wir nit anders achten, dann das <—> das concili ja zu beschicken seie, wa allein nach gemeinem christlichem verstand einiger glaub für die gesanten zu verhoffen sein würt. unsere ursachen sind dise:

1. Erstlich, das uns der herr vor anderen mit erkantnuß seiner warheit begabet und für seine kirchen zu handeln gerüset hat. wem er aber vil gibt zu seinen ehren zu handeln, von dem erfordert er auch vil. so dann alle sachen der kirchen in disem concili in der höchsten gefahr stehn werden, wie vor anzeiget, müssen wir uns auch für die kirch mehr dann ye herfür tun.
2. Zum anderen, so sollen wir die monarchen und andere nationen so vil auch tewr haben, das wir inen gern, so sie zu solichem concili versamlet werden, rechenschaft unsers glaubens geben wöllen, ob uns gleich kein stat wolte vergünnet werden, im concili etwas weiters zur besserung der kirchen zu handeln.
3. Zum dritten, solle uns hiezu auch bewegen die treffenliche ärgernuß, die daher gewißlich entstohn würde, wo wir auf so vil berüffen auf ein concili nit erscheinen solten, da doch der gemein bider verstand zu hoffen hette, man würde uns glauben halten. dann uns als den zeügen der auferstentnuß Jesu Christi gebüret, uns in allem also zu beweisen, das man den glauben der auferstentnuß auch bei uns spüre und <—> das wir gewiß sind, das der sein seele verleüret, der sie umb christus willen nit verlieren und in alle gefahr setzen wille.

So kan man auch wol ein sollich geringe anzal aufs concili senden, das, ob die der herr schon nit allein zu wort-, sonder auch zu blutzeügen des orts gebrauchen wölte, das darumb weder die kirchen noch politien notturtiger diener so schwerlich beraubt wurden.

[Quid per legatos agendum]

(181b) Uff das <ander> dritte, was die gesandten in sollichem concili handeln sollen, es sei dann, das man ihnen zu handeln rechten platz gebe, oder allein unseren teil zu widerkeren ins papstumb ermanen wolte,

Achten wir, das erst würde sein, begären ein recht christliche freie verhöre, alles das on scheühe anzuzeigen und für her zu bringen, das der glaub an christum unseren herren und der eifer für seine gemeine erfordern mag.

Zum anderen achten wir, das vor allem anzuzeigen were, wie wir alleweg höhers nit begäret hetten, dann unser leere, kirchenübung und leben vor einem christlichen concilium erörtern und richten lassen. dann wir uns anderst nichts bewißt weren, dann das wir gern wolten in dem allem dem einigen wort gottes und was in der christlichen gemein auß dem geist christi yhe guts geleret, geordnet, geübet und gehalten worden were, getreulich geleben und nachkommen, hetten auch derhalben nit allein mit worten, sonder mit warem herzen eins conciliums begeret.

Als wir aber vernommen, das dis concili ins papsts henden stehn solle und <—> zu demselbigen alle prelaten, wie sie iech sind, beruffet werden, und wir dann auß vorgeübtem leben und handlung derselbigen wol erkennen müssen, was [der meertheyl] sollicher leüt zu christlichem concili daugen, habe uns die ehr christi und höchste notturt der kirchen, auch unser selb getrungen, kai. M^t und andere monarchen, denen von ampts wegen als der kirchen christi und keiner mißbreüchen und kirchenverderben advocaten und patronen, für dis concilium umb ein recht christlich concili zu betten.

Als uns aber dasselbige noch der zeit nit habe gedeühen mögen, und unsere oberen und monarchen beharrt auf der berüffung zu disem concili, haben wir ihnen nach dem befelch des herren gehorsamen wöllen, darin auch dienen allen christen, die wir danocht verhoffen von allen nationen und stenden auch in disem concili zusammen kommen sein und villeicht noch kommen werden.

Wie wir aber in dem auch den befelch des herren haben, das wir (182) seine sachen allweg zur besserung handeln sollen und das heil seiner kirchen in und ob allem suchen, uns selb auch verhüten und andere verwarnen vor allen denen, die der gesunden leere christi beharrlich entgegen leren und leben, so tringe uns abermal der befelch christi und die höchste notturt und gefahr seiner gesponsen, der kirchen, auch allhie <vor allen> unseren obern und alle gutherzigen im concili versamlet [vor allen] zu erinnern und ihnen hell und klar anzuzeigen, was fehl und mangels wir an disem concili auß grund göttliches worts und vermöge der h. canonum kaiserlichen und alles rechters, auch der natürlichen, haben, und was conciliums die notturt der kirchen erheischet. *Darauf wird die Klage gegen die Bischöfe wieder ausgeführt, die nach geltendem Kirchenrecht gar keine Bischöfe seien.*

(182b) Weiter were dann das auch anzuzeigen, das wider die natürliche billigkeit were, das die, so <—> ärgiste feind seind der warheit christi und aller, die sich ir gern begeben wollten, solten über die warheit und ire verieher richter sein.

Hie was zur reiection und verwerfung diser leüten auß den rechten weiter anzuzeigen sein mage, were durch die rechkündigen fleißig und der lenge nach darzutuon.

Auf solichs were dann zum dritten auß der schrift und den h. vättern, auch der kirchen und christlichen keiser gesetzte darzutuon, wie ein christlich concilium sein und handeln solle.

Das nemlich die besten, verstendigsten und eiferigsten christen dazu berüffet werden sollen, onangesehen einige person, statt oder was das sein mage.

Und das man da alles getreulichen hören, erwegen und allein nach dem wort gottes richten solle.

Und wa nun dis alles nit angenommen noch wir zu solicher freier (183) handlung zugelassen, achten wir noch dannoch unsers ampts sein, wa man doch von uns verantwortung hören wolte des, so uns die päpstlichen anlagen, das wir rechenschaft unsers glaubens da getreulich und deßhalb immer also <— —> darzutun, das wir vom gegenteil frei und dapfer zeügeten, was je von ihnen auß <—> dem wort Gottes zu zeügen sein mag.

Und dann was uns wider recht da begegnet, das wir da wider protestierten, auch von dem so gar unchristlichen concili zu einem recht christlichen concili appellierten und hielten uns also hinfür wie bißhär an christum unseren herren, der doch allen gewalt hat im himmel und auf erden.

Begäbe es sich aber, als auch wol geschehen mag, das unser gegenteil so vil glimpfs gegen uns suchen wolte und villeicht etliche von wegen des conciliums verordnen <würden>, die uns des lebens halb nit so hoch zu verwerfen und auch etwas geleert weren, die sich dann mit uns besonders in etwas handlung einlassen wolten, alsdann würde das notwendigst sein, fleissig immer auf disen zweck sehen, das nemlich uns ein ware, satte, apostolische reformation der kirchen zu suochen und zu fordern ist, wölche schlecht nit mag erlanget werden, der dienst der kirchen werde dann nach vermöge des canons Pauli versehen. dann wa die, so die anderen leeren und der religion halb regieren und also zu allem guten anführen sollen, nicht ganz iust und eiferig sind, so ist ie kein besserung der kirchen zu verhoffen. nun erforderte aber solche apostolische versehung des kirchendiensts einmal ein entsetzung des <ganzen> größren teils des genanten geistlichen stands, wie der ietz verfasset ist. solche entsetzung würde dann solichen underhandleren gar ein ungemeinte sach sein. wann aber wir auf solche vermöge göttlichs worts und der alten canones und leges bestendig tringen würden, als wir warlich zu tun schuldig sind, möchten wir uns desto füglicher von dem unmöglichen vergleichen Christi und Belials abreissen, (183 b) dann schlecht dies das zeichen der kinder gottes ist, von der ungerechtigkeit abweichen und umbs herren willen alle welt, auch sein eigen seele verleügnen und nit »ave« sagen zu allen, die ein andere leere bringen.

»Wer nit mit mir ist und nit mit mir samlet, der ist wider mich und zerströwet.« wir solle sehen auf die, die wie christus und die apostolen gesinnet sind und zuwandlen in der warheit begeren, und die anderen alle fliehen und vermeiden, leeret die schrift allenthalb.

In diesem fall wurt die gröste gefahr sein, das wir nicht dahin kommen, das wir christo, unserem herren, umb das, so er im mit seinem teurem blut erworben, wöllen erst vom teüffel urlaub erkaufen, das man auch etwas von im sagen dörfe.

Der frid ist gut, aber nit der, den die welt gibt. schwere wille aber sein, glauben, das christus die welt überwunden habe.

Wir müßten in dem fall immer wol gedenken, das wir nit für uns noch umb ein zeitlichen friden, sunder für christo und sein allgemeine kirch handeln sollen, deren wir ye nichts zu begeben haben, wie auch der zeügnüß und gehorsame christi kein maß zu setzen. und sind wir christi, muß warlich sein geist in uns alle welt strafen und keinen frid noch sün bei der welt immermer suchen. sie hasset den vatter und christum. damit man dann in solchem unserem lieben herren Jesu und seiner h. kirchen nichts verwarlasset noch übersehen würde, were gut, das die gesandten für sich selb aufs gewarsamest fieren und dann auch ein scharpf gemessnen und ins wort des herren vorbeschlossenen bevelh hetten.

De salvo conductu

Uffs <dritt> vierdt, wie die gesandten zu versehen seien, wer sie und wölcher gestalt vergeiten solle, das werden <—> andere baß bedenken. doch würt darauf zu sehen sein, das man wol niemants vergebens geüde (!), doch (184) aber auch nit zu gewarsam sein wölle. dann wir uns selb nit zu teur schetzen, ob wir wol auch niemand in vergebne gefahr hingeben sollen. dises were gott versuchen, jenes aber ungläubig handeln. da ein gemeiner christenlicher verstandt sich hat mehr zu versehen, es werde glaub gehalten dann nit, da muß mans wagen. die christen versehent sich zun leüten alweg des besseren, wa das gegenteil nit gar grob vorhanden. wir müssen uns auch beweisen als denen sterben gewinne ist, und die auf erden nichts höheres begären, dann vor aller welt unseren herren christum zu bezeugen und groß zu machen.

Es solle auch hie die teurschetzung gegen den gewaltigen und bei vorab kai. M^t unser haupt vil gelten und vermögen.

[*Recusatio*] Wa aber je keine verhöre unserem teil zu verhoffen, alsdann achten wir, das ein protestation ans concilium zu schicken were, dergestalt wie die werbung an kai. M^t umb ein christlichs concilium oben bedacht ist, mit angehenkter appellation zu einem rechten concili im h. geist und nit als diß im teüffel versamlet.

Der vierde artickel

Item durch wen und was personen das concilium besucht solte werden.

Uff den vierdten articul. wann sichs dann wille irgents ansehen lassen, das uns einige verhöre des handels zu verhoffen sein würt, würt auß dem, das des ort zu handeln sein wurt, wol abzunemen sein, wen man schicken solle. wir sollen des orts, sovil gott genad geben wille, darauf alles handeln, wa yemant im concili sein würde des göttlichen worts fähig, das wir sollliche auß dem wort gottes, und allein dem, das dem gemäß und bei den christen ein ansehen hat, berichten, wie schwerlich die christliche leere und leben bei den kirchen und am schweristen bei den prelaten (184b) verfallen ist, und wie das zu besseren sein möchte. es ist ihe alle predig gegen der verderbten welt in dem, von der besserung und dem reich christi.

Hiezu aber darfe man leüt, die dazu bede, rechten verstand und eifer haben und sovil möglich auch ein ansehen.

Derhalben <— — —> wa einige hoffnung <—> statlicher verhöre sein würde, were

not, das da nit allein weren der schrift verstendigen, sonder auch andere dafere, erfarne, weise, gotsföchtige und ansichtige männer.

Der herre ist groß, und uns, sind wir anderst christen, lieb ob allen dingen. so ist die sach wichtig und der gegenteil geschwind und listig. derhalb die gelegenheit, maß und weise zu handeln on treüwlichs anhalten am gebett und allerfleißigst aufsehen nit wol zu treffen sein würt.

Wa aber kein verhöre des handels zu verhoffen, sonder allein das man uns da ermanen wolte, von unser leere und reformation abzustehn, wie dann der vermeinten geistlichen ordnung in dem ist, alsdann würt man aber wol sehen, was leüt <— —> zu schicken sein werden.

Der fünfft articul

Item weil zu besorgen, das der papisten teil umbgohn werde, die fürsten und stende dises teils und ire leerer und prediger von einander zu sündern, damit die prediger und leerer in verantwortung ihrer leere allein stöhn, wie solichs zu verhüten und nit einzu-raumen, sonder bei ein pleiben, in massen auf dem reichstag zu Augspurg mit der confession und apologi auch beschehen.

<— — —> Hieruff ist unser glaub, wer christum den herren kennet, würt ihn auch mit mund und ganzem leben bekennen. so sind die obren die hirten des volks, welches sie dermassen regieren sollen, das (185) ihnen nichts abgange, wol und seligklich zu leben. hiezu ist das notwendigest die ware religion. derhalben ihnen zustöhet, zum höchsten zu versehen, das ir volk recht geleeeret und in allem zu war christlicher religion <—> underricht und angehalten werde, davon sie sich auch keinen gewalt sollen treiben lassen. glauben sie das, werden sie in der religion sachen nichts wichtigs lassen handeln, das nit auch mit irem wissen und beistand geschehe.

Glauben sie es nit, so were ja weger, sie liessen gleich die prediger iren herren be-zeügen so lang und wie ers haben wolte, und nemen sie sich der sachen nichts an, dann das sie sich in dise händel schlagen und wann ir fleischliche vernunft meinete, es wolte nit mehr bestohn, dann zuruck tretten und andere mit ihnen abziehen wolten.

Der sechst articul

Item so rechtliche mandat vom papst oder concilio oder ihren leereren und predi-canten wolten insinuiert werden, mit was bedingung dieselben angenommen solten werden.

<— — —> Dagegen wissen wir anderst nicht fürzunemen sein, dann das wir wie biß-här was uns des gottes worts halb onannemlich vom concilio und allen creaturen zu-gemutet werden mage, immer dasselbiges gottes wort <—> fürwenden und druff sampt allem, das im in menschlichen ordnungen und rechten zustimmet, protestieren. wie dann auch kein recht noch satzung sein mage, die nit auf dem wort gottes bestehe, dann was nit recht, auch kein lex sein mag. es werden auch allemal nur zu vil nichtigkeiten in allen solichen mandaten sein, nit allein auß göttlichem, sonder auch auß keiserlichen und den kirchenrechten zu erweisen, die man dann mit hellem glimpf fürzuwerfen hat.

In wölchem wol gut were, das wir uns ein mal wol erleüterten, was in solchem tun das göttlich recht vermage, und erkannten, das die (185 b) principia bede der kirchen und kaiserlichen rechten also sind, da sie dem göttlichen müssen zustimmen.

Es ist ye kein recht noch gesatz, es diene dann zu wolffart der menschen und fürderung der waren gerechtigkeit. nun wirt aber bede alle wolffart der menschen sampt aller frommkeit genzlich zu boden gestossen, wa das wenigste fürgenomen würt, das der waren religion und leere christi abbrüchlich sein mage.

Derhalb wir kein andere geding wissen, mit dem wir annemen möchten und solten, was uns von aller welt mage in allen sachen mandirt werden, dann das wir uns allwegen anbotten, bereit sein alles das anzunemen und zu tun, was wir meniglich zu gehorsame und gefallen immer tun können, sonder verletzung der göttlichen gebotte, bede der allgemeinen, die meniglich (<—), und die ieden besonderen nach seinem beruf belangen und verpflichten.

Was sich anders haltet, wie dasselbige ganz arg, iedermann schädlich und nieman nützlich sein musse, also hat uns mit sollichem auch keine creatur immermer zu beschweren. dann aller gewalt von gott und zum guten geordnet ist.

Der sibend articul

Item das ein ieder der einigung und protestation verwanten etliche ire gelertiste prediger und theologen zu nächster zusammenkunft zu Schmalkall mitbringe, vilgemelts concili und was dem anhengig darin fürfallen möchte, zu betrachten, zu erwegen und zu beschliessen.

Uff den sibenden. wolte gott, das nit allein ietzunden, sonder wie es die alten so fleißig gehalten und zu halten verordnet, die obern und prediger ofter zusammen kemen und was zu aufbauung der kirchen dienen mag, treulicher und in gemein bedächten, und dann auch mit ernst anrichteten und übeten, dann bißhär beschehen. (186) constit. 123 und distinct. 17 liset man, das der alten kirchen ordnung und brauch gewesen, des jars, wa nit zwiret, doch zum wenigsten einist synod zu halten¹⁶.

Nun ist unser dispensation eben neu und sind wir alle in der administration der kirchen gering erfaren, der secten und der päpstler widerstand vil und scharpf, das wir freilich mehr fragen solten nach recht christlichen synoden, und auch würden, wo uns der handel christi recht angelegen und uns der geist allein tribe, der die lieben apostel getriben hat.

Der acht articul

Item was in dem fall zu tun und fürzuwenden, da das concilium würde disem teil mandieren bei poenen, das die gemeine kirchen oder die örden und geistlichen vor allen dingen wider zu restituieren, die zu vorigem stande ceremonien, kirchen und güter, was deren halben zutun und fürzuwenden.

Uff den achten articul ist unser glaub also, das unsere oberen in abstellung bei den ihren aller falscher leere und ceremonien und christlicher verwendung des kirchenguts haben gehandelt das christlich ist, und das irem ampt der regierung wesentlich und auß gottes ordnung anhanget, ja das fürnemist werk ist gottseliger regierung. darumb mögen sie solichs nimmermehr restituieren, es hats ihnen auch kein creatur zu gepieten, sovil weniger dann zu gestatten, das jman ire undertonen im namen eins gots-

16. Dist. 17, c. 6. Friedberg I, S. 52.

dienst und auf freiheit desselbigen ires guts berauben, ihnen ire weiber und töchter schenden und sie auch zuletzt ermorden wolte. sovil der raub des kirchenguts, verwüstung der seelen durch falsche leere, die gesponsen christi sind, auch entlich berauben des ewigen lebens, vil ärger und unleidlicher ist dann aller zeitlicher raub, schand und mord sein mag.

(186b) Weil dann ein iede oberkeit wol etwan durch kai. Mt, aber doch von gott geordnet ist, müssen warlich alle christlichen oberen mehr bedenken, was gott in ihrer regierung erfordert, dann was alle welt an sie immer gesinnen mag.

Dazu hat kai. Mt dem reich geschworen, die stende pleiben zu lassen bei ihren rechten und freiheiten. die recht und freiheiten der stend aber stohnd alle darauf und lenden sich dahin, das iede solche oberkeit die merum und mixtum imperium hat, solle die ihren also zu regieren fuog und recht haben, auch schuldig sein, das denselbigen nichts abgange, recht und wol zu leben. hiezu nun ist die religion das aller fürnemist und notwendigst.

Derhalben unsere oberen versehen sollen, das ir völklin christlich geleeret und underwisen werde mit dem wort und ceremonien, und was dem entgegen vor allen lasteren nit gedulden.

Was dann zeitlichs guts dem herrn zum dienst der kirchen und uffenthalt der armen allenhalben uffgeopfert ist, obschon darin ein irrthumb mit eingelaufen, das etliche unchristliche ceremonien dagegen begeret worden sind, soliches alles sollen die obern zu seinem recht gotseligen brauch keren und den vermeinten geistlichen ires sacrilegiums gar nit zusehen, so sie doch keinem menschen in ihrer policey zusehen sollen, das (—) er den geringsten menschen im allernachgültigsten des seinen beraubete oder im das sein vorhielte.

Es haben auch die kirchen christi die höhisten freiheiten von allen kaiserern, das ihnen ir recht der leere, ceremonien, auch des erbs des gecreützigten kein gewalt auf erden im wenigsten verletzen solle oder schwächen. dawider mag auch kein privilegium jemant geben werden. derhalben wie die christlichen oberen die reformation der kirchen (187) bei den ihren an leere, ceremonien und den kirchen fürgenommen haben, auß dem befelh christi und schuldiger pflicht gegen den kirchen christi, auch nach den kaiserlichen rechten, die da wöllen, das die religion, so S. Peter geleeret und andere apostel, item die alten waren heiligen canones, im brauch gehalten werden solle [und demselbigen alles kirchengut dienen,] also können sie umb keines menschen willen von solcher reformation wider abstöhn.

Es haben auch alle genante geistlichen, die das begären möchten, kein einig recht zu den kirchen, noch allem dem, das der kirchen ist, als die so vermöge aller kirchen und kaiserlichen rechten nit allein von dem kirchendienst, sunder auch aller gemeinsame der kirchen verstossen und verbannet sind. von dem allem wir weiter bericht geton haben in unserem scripto hievon.

Doch weil das kirchengut etwan weiter dienen solle dann in stätten und orten, dahin die administration desselbigen verordnet ist, solle man sich des kirchenguts alweg er bieten, dasselbige also anzuwenden, das allen denen damit gedienet werde, denen sollichs billich zustahet, doch das denen kirchen, wölcher die administration und verwaltung sollichs guts von alten verordnet, nichts begeben werde. hievon ist auch weiter in unserem scripto anzeige geton.

Der neündte articul

Und nachdem wol abzunemen, was beschwärlicher practicen der papst mit seinem anhang durch sein parteyisch concilium fürhatte, wa nun darin determinirt würde, das unchristliche und gottes wort zuwider, und der papst durch seinen anhang solichs volnstrecken wolte, was dargegen zu tun und wie solichen handlungen zu begegnen sein möchte.

Uff <— —> dis wissend wir anders nichts zu raten, dann so das concilium und die ganze welt sich wider christum in uns aufleinet, das wir uns darin befestigen, das der vatter [187 b] ihm allen gewalt in himmel und erden gegeben, uff das wir erstlich uns ihm, der die welt überwunden, gänzlich befehlen und vertrauen und leben getreuwlich in allen dingen seines willens in warer bußfertigkeit und liebe gegen iederman.

Zum anderen, das wir das recht christi, daran wir uns halten, sovil möglich aller welt wol zu erkennen geben.

Zum dritten, das man gott immer getreulich anruffe, das er unseren oberen und iederman gebe, seines beruffs getröst und getreulich zu warten, alles mit christlicher wackerkeit zu bedenken, tun und fürnemen, dazu gott einen ieden nach seinem beruff gebranchen wille.

Das gebe der herre. Amen.

Miszelle

Zum Studienweg des Konstanzer Reformators Dr. Johannes Zwick

von Bernd Moeller

In der Literatur über Zwick taucht gelegentlich die Behauptung auf, er habe im Jahr 1519 in Krakau studiert¹. Diese Angabe geht zurück auf einen Brief der Vadianischen Briefsammlung, der am 13. 6. 1519 von Krakau aus an Vadian in St. Gallen geschrieben und als dessen Absender »Joannes Zvik« angegeben ist².

Die Annahme, Zwick habe in Krakau studiert, stößt auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, die sich aus der Chronologie der Studienzeit des Konstanzers ergeben. Zwick ist im Spätherbst 1518 nach Bologna gegangen³, hat am

1. z. B. Th. Keim — G. Bossert, Art. Zwick, in PRE, 3. Auflage Bd. 21 (1908), S. 769. — P. S. Allen, Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, Bd. 5 (1924), S. 584 Anm. — H. G. Wackernagel, Die Matrikel der Universität Basel, Bd. 1 (1951), S. 347 Anm.

2. E. Arbenz, Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen, Bd. 2 (Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte St. Gallen 25, 1894), Nr. 152. Das Original dieses Briefes lag bis vor kurzem in der Staatsbibliothek Bremen (Sign. Mscr. a. 8, Bl. 67), wohin es im 17. Jahrhundert durch den Diebstahl Melchior Goldasts gekommen war, zusammen mit einer Reihe weiterer Stücke der Vadianischen Korrespondenz (vgl. dazu T. Schiess, Zu Goldasts Aufenthalt in St. Gallen, in Zs. f. Gesch. d. Oberrh. NF 32, 1917, S. 251 ff.). Diese Briefe sind, wie mir die Bremer Bibliothek mitteilte, zum Dank für geleistete Schweizer Hilfe nach dem 2. Weltkrieg nach St. Gallen zurückgegeben worden.

3. E. Friedlaender — C. Malagola, Acta nationis Germanicae universitatis Bononiensis (1887), S. 284. Vgl. dazu T. Schiess, Der Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer, Bd. 1 (1908), Nr. 14. 16.

20. November 1520 in Siena zum I.U.D. promoviert⁴ und scheint zwischen-
durch auch noch in Avignon, bei Alciati, studiert zu haben⁵. Im Juni 1521 ist er
wieder in Deutschland⁶. Diese Jahre waren also reichlich bewegt. Zu allem hin
gibt aber Zwick in einer späten Briefnotiz die Dauer seines Bologneser Auf-
enthalts allein mit 3 Jahren an⁷. Wie soll man da noch eine Reise nach Krakau
unterbringen⁸?

Zu unseren chronologischen Bedenken kommen Zweifel, ob Zwick nach dem
Inhalt des genannten Briefes dessen Autor sein kann. Der Korrespondent ist
eng verbunden mit dem Krakauer Humanisten Rudolf Agricola jr.⁹; und er
nennt sich *conterraneus* des Vadian. Wir wissen aber sonst nichts von einer
Verbindung Zwicks zu Agricola; und daß der Konstanzer den St. Galler als
Landsmann bezeichnet, klingt doch seltsam, auch wenn für den Blick aus der
Ferne die beiden Städte geographisch und politisch zusammenrücken mögen.

Es ist nun bekannt, daß Rudolf Agricola, der aus Wasserburg am Bodensee
stammte, in Krakau einen *Famulus* hatte, namens Johannes Zinck. Dieser Zinck
war in Gossau im Kanton St. Gallen beheimatet¹⁰. Alle Schwierigkeiten lösen
sich, wenn dieser Mann als Verfasser des Briefes angenommen wird. Sein Name
ist ja leicht in »Zwick« zu verlesen. — Die Fotokopie bestätigt diesen Schluß¹¹.

Durch den Beweis, daß Zwick nicht der Autor dieses Briefes ist, wird die
Annahme hinfällig, daß er in Krakau studiert habe.

4. F. Weigle, Die deutschen Doktorpromotionen in Siena 1485 bis 1804, in: Quellen und
Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 33, 1944, S. 240.

5. J. A. Riegger, *Udalrichi Zasii epistolae* (1774), S. 360. Dieser Avignoneser Aufenthalt
Zwicks wird in der Literatur sehr verschieden datiert. Aus mehreren Gründen, die auszufüh-
ren hier nicht der Ort ist, scheint es mir am wahrscheinlichsten, daß er im Winter 1519/20 liegt.

6. Schiess, Nr. 34.

7. Im Staatsarchiv in Zürich liegt ein undatierter Brief Zwicks an Bullinger aus seinem letzten
Lebensjahr (1541 — Sign. E II 350, 465 ff.), in dem er im Zusammenhang des Regensburger Reli-
gionsgesprächs den Katholiken Julius v. Pflug erwähnt, mit folgender Apposition: »diss ist gar
ain redlich mann, by dem ich bononie by 3 jaren in ainem hus gwesen«.

8. Oder gar einen längeren Studienaufenthalt im Osten, wie ihn die RE vermutet: Zwick habe
schon im Winter 1518/19 in Krakau studiert und dort Vadian kennengelernt.

9. Er nennt ihn *praeceptor mei*. — Unser Brief ist zusammen mit einem Brief Agricolas an
Vadian, der dasselbe Datum trägt, befördert worden (Arbenz Nr. 150).

10. Sein Name erscheint mehrfach in der Vad. Briefsammlung: Nr. 145. 165. 196. 216. 225.
Vgl. ferner G. Bauch, *Rudolphus Agricola Junior* (Schulprogr. Breslau 1892), S. 33 ff. — Da-
gegen fehlt Zincks Name in der Krakauer Matrikel: Z. Pauli — A. Chmiel, *Album studioso-
rum universitatis Cracoviensis*, Bd. 2 (1892), deren Angaben allerdings sehr undeutlich sind, weil
jeweils nur der Vorname des Studenten und seines Vaters sowie sein Heimort und seine Heimat-
diözese angegeben sind. — Beispiele anderer Krakauer Studenten jener Zeit, die nicht immatriku-
liert waren, bei G. Bauch, *Deutsche Scholaren in Krakau in der Zeit der Renaissance* (78. Jahres-
bericht der Schles. Gesellschaft für vaterl. Cultur, Breslau 1901), S. 44. 53. 73.

11. Der Schriftduktus ist ein ganz anderer als der der editen Zwick-Briefe (auch schon der in
Basel liegenden Jugendbriefe aus dem Jahr 1515). Und die Unterschrift ist leichter »Zinck« als
»Zwick« zu lesen.

Zeitschriftenschau¹

Der umfassende Forschungsbericht über die Neuerscheinungen zur Geschichte der Reformation und des Protestantismus, den E. J. Léonard in der »Revue historique« veröffentlicht und auf den schon hingewiesen wurde (Bd. 45, S. 127), wurde für das 17.—20. Jahrhundert fortgesetzt (t. 211, 1954, S. 41—71; t. 212, 1954; S. 279—326).

In einer Vortragsreihe über »Christentum und Geschichte« (hrsg. vom Vorstand des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1955) behandelt Peter Meinhold »Die reformatorische Geschichtsschau« (S. 49—64). Sie lehnt eine Eigengesetzlichkeit geschichtlichen Lebens ab, sieht in ihm vielmehr einen Anruf von seiten Gottes. Daraus ergibt sich aber gerade die Hochschätzung des geschichtlich Einmaligen als Instrument göttlichen Wirkens und damit eine vertiefte Geschichtsschau. Doch wird darüber hinaus der Blick auf den Herrn der Geschichte gelenkt. M. entwickelt seine Thesen vor allem an Luther.

Die letzten deutschen Darstellungen der Reformationszeit sind meist zunächst in Handbüchern erschienen (Joachimsen, G. Ritter, Stadelmann). Ihnen gesellt sich jetzt Walter Peter Fuchs' Abriß »Das Zeitalter der Reformation« in Gebhardts »Handbuch der deutschen Geschichte« (8. Aufl. Bd. 2, hrsg. von H. Grundmann, 1955, S. 1 bis 104) zu. Dem Charakter dieses vor allem für Studenten bestimmten Handbuches entsprechend, erhalten wir eine sehr sorgsame, auf das Tatsächliche ausgerichtete, aber auch die großen Linien deutlich nachzeichnende Darstellung, die sich erfreulicherweise nicht auf das politische Geschehen beschränkt, sondern auch die religiösen Anliegen der Zeit kräftig zur Geltung kommen läßt. In den Anmerkungen ist das Schrifttum, vor allem soweit es nach Schottenloher's Bibliographie erschienen ist, bis zum laufenden Jahre hin, umfassend verzeichnet. Fuchs setzt mit Maximilian I. ein und endet 1555. Doch bleiben für die Zeit nach 1530 wie üblich nur wenige Seiten übrig. Die Gegenreformation behandelt anschließend Ernst Walter Zeeden unter dem nicht recht zutreffenden Titel »Das Zeitalter der Glaubenskämpfe« (S. 103—202), als ob die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts keine Glaubenskämpfe gesehen habe. Z. gibt nach der Darstellung der politischen Geschichte von 1555—1648 ausführlichen Raum der Entwicklung der Konfessionen in den einzelnen Territorien. Verfassungsgeschichte (von G. Oestreich), ebenso wie Wirtschafts- und Sozialgeschichte (von Wilhelm Treue) werden in besonderen Abschnitten behandelt, was zu vielfachen Überschneidungen führt. Man

1 Abkürzungen der Zeitschriftentitel:

ArchZ.	= Archivalische Zeitschrift
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BSPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français
ChH.	= Church History
JHI.	= Journal of History of Ideas
MQR.	= Mennonite Quarterly Review
QFltA.	= Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
Relazioni	= Relazioni des 10. Congresso Internazionale di scienze storiche 1955. Florenz. G. C. Sansoni.
RHE.	= Revue d'histoire ecclésiastique
RQS.	= Römische Quartalsschrift
WZ.	= Wissenschaftliche Zeitschrift. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe der Universität . . .
ZEKR.	= Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
ZGORh.	= Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins

hätte gerade auch um des didaktischen Zweckes willen lieber ein Gesamtbild des Zeitraumes aus einer Hand entgegengenommen.

Die prunk- und gehaltvolle Festschrift zu dem Augsburger Doppeljubiläum »*Augusta 955—1955, Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs*«, hrsg. von Hermann Rinn (H. Rinn, Verlag, München 1955, 468 S. Großfolio) enthält eine Reihe reichillustrierter Beiträge zur Augsburger Geschichte des 16. Jahrhunderts, auf die hier hingewiesen werden muß. Für den Reformationshistoriker stehen im Vordergrund die beiden Überblicke, die Peter Rassow über »*Die Reichstage zu Augsburg in der Reformationszeit*« (S. 273—282) und Friedrich Hermann Schubert über »*Die Reformation in Augsburg*« (S. 283—300), beide aus genauer Kenntnis heraus, geben. Unter dem Titel »*Ne Italo cedere videamur*« behandelt Carl Wehmer Augsburger Buchdrucker und Schreiber um 1500 (S. 145—172). Erich Steingrüber schreibt ergänzend über die »*Augsburger Buchmalerei in ihrer Blütezeit*« (S. 173—178). Weit über eine örtliche Druckgeschichte hinaus gewährt Wehmer allgemein wichtige Einblicke in das Verhältnis zwischen Buchdruck und Handschriftenherstellung, in die Soziologie des Bildungswesens der Zeit. Überblicke über die »*Augsburger Baukunst der Renaissancezeit*« (S. 229—248), über die »*Renaissance in Augsburg, Bildnerei, Malerei und Zeichnung*« und über »*Die Plattner von Augsburg*« geben Norbert Lieb, Ulrich Christoffel und Alexander Frhr. von Reitzenstein. Doch geben diese Beiträge gleichsam nur den Hintergrund für die umfassende Schilderung Augsburger Bürgertums der Zeit, die in diesem von der Industrie- und Handelskammer finanzierten Werk mit Recht im Mittelpunkt steht. Friedrich Heer schildert »*Augsburgs Bürgertum im Aufstieg Augsburgs zur Weltstadt*« (S. 107—136). Er beginnt 1275 und führt die Linien bis zur Fuggerzeit (1530) weiter. Zwei »*Augsburger Frauen, Agnes Bernauer und Philippine Welser*« zeichnet Gisela Uellenberg (S. 137—144), und endlich gibt Götz Frhr. von Pölnitz aus seiner genauen Kenntnis aller Quellen (zu denen neuerdings auch die Welser-Papiere hinzugetreten sind) ein Bild der »*Augsburger Kaufleute und Bankherren der Renaissance*« (S. 187—218), das in seinem farbigen Reichtum ein Meisterstück ist. Dem bedeutendsten Bürger der Zeit Conrad Peutinger sind endlich zwei Aufsätze gewidmet. Rudolf Pfeiffer schildert sein Verhältnis zur humanistischen Welt (S. 179—186), während Clemens Bauer seine Bedeutung für den Durchbruch des neuen ökonomischen Denkens in der Neuzeit (S. 219—228) an Hand seiner Monopolgutachten herausstellt, die er in dieser Zeitschrift vordem veröffentlicht hat. Diese Aufsätze über die Kunst, die Wirtschaft, das Geistesleben, die Religion der Stadt geben zusammen ein Bild deutschen Bürgerlebens der Zeit von einer Farbigkeit und Eindringlichkeit, wie wir es bisher kaum besessen haben. Und trotz der Einmaligkeit Augsburgs enthält dies Bild doch zugleich viele typische Züge, die verdienen, in das Gesamtbild der Zeit eingezeichnet zu werden.

In den Berichten für den Historikertag in Rom findet sich ein internationaler Sammelbericht über Volksreligiosität und Ketzerei im Mittelalter (Relazioni III, S. 305—542). Nach Berichten von E. Delaruelle, R. Morghen, H. Grundmann und L. Salvatorelli über die Volksfrömmigkeit im 11. Jh., die religiösen Bewegungen im Zeitalter der Kirchenreform, Ketzerei und neue Orden im 12. Jh., die franziskanische und joachimitische Bewegung und den Einfluß Franz von Assisis auf die Volksfrömmigkeit berichtet Herbert Grundmann über die deutsche Mystik und das Beghinentum (S. 467—485). Reginald R. Betts »*Correnti religiose nazionali ed ereticali dalla*

fine del secolo XIV alla metà del XV.« (S. 485—513) berichtet (englisch) über die häretischen Bewegungen während des Schismas (1378—1449), also über Wicliff und Hus. Etienne Delaruelle's abschließender französischer Aufsatz über »*La pietà popolare alla fine del medioevo*« (S. 515—537) nimmt sich Huizingas »Herbst des Mittelalters« zum Vorbild. Er nimmt das Jubiläumsjahr 1450 zum Ausgangspunkt und erörtert daran das Bewußtsein kirchlicher Einheit, die Frage der Sündenvergebung, den Einfluß des Priestertums auf die Laien, die Bibellektüre und die Stellung des Christen in seiner Gemeinde und in seiner Kirche im 15. Jahrhundert. So anregend auch dieser europäisch ausgerichtete Überblick ist, so vielfache Hinweise er zu geben vermag, so sehr bedauert man doch, daß dem Verfasser die großen Werke von W. Andreas und W. E. Peuckert entgangen sind. Er zitiert neben Spezialuntersuchungen als zusammenfassende deutsche Darstellung allein die bereits 1914 erschienene Leipziger Dissertation L. Schairers »Das religiöse Volksleben am Ausgang des Mittelalters nach Augsburger Quellen«, für einen repräsentativen Forschungsbericht wahrlich etwas wenig.

Ludger Meier, »*Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt*« RHE. 50, 1955, S. 454—479), behandelt auf Grund ungedruckter Nachschriften zunächst Hermann Lurtz von Nürnberg und Johann Wartberg, die beide zu Beginn des 15. Jahrhunderts in Erfurt lehrten. Er gibt wichtige Beiträge zur spätscholastischen Theologie und damit auch zur Frühgeschichte Luthers, zumal die Fortsetzung auch die Erfurter Augustinerschule untersuchen soll.

Arno Lubos, »*Das schlesische Geistesleben im Mittelalter*« (Jahrbuch der schles. Friedrich-Wilhelm-Universität Breslau 1, 1955, S. 71 bis 111), legt den Hauptton auf das Spätmittelalter und damit auf den frühen Humanismus. Über eine neue Handschrift der sogenannten »*Reformatio Sigismundi*«, die in Weimar gefunden wurde und einen guten Text bietet, berichtet M. Straube (WZ. Greifswald 4, 1955, S. 123 bis 138). Wieland Schmidt handelt in großer Ausführlichkeit über »*Das Berliner Exemplar der Gutenberg-Bibel*« (Festausgabe Erwin Redslob zum 70. Geburtstag, Berlin 1955, S. 96—119) und ihre Illuminierung.

Hermann Hoberg fährt fort, seine an sich nützlichen Veröffentlichungen über die Rotarichter der apostolischen Kammer in zahlreichen Aufsätzen verstreut darzubieten. Man hätte, wenn schon eine so ausführliche Mitteilung geplant war, eine zusammenfassende Darstellung gewünscht statt dieser die Benutzung so ungemein erschwerenden Form. Zu nennen sind die Regesten über die 102 Zulassungen zur Rota im 15. Jahrhundert »*Die Admissiones des Archivs zu Rom*« (ArchZ. 50—51, 1955, S. 391 bis 408). »*Die Rotarichter in den Eidregistern der apostolischen Kammer von 1347—1494*« (QFIa. 34, 1954, S. 159—172). »*Der Amtsantritt des Rotarichters Antonio Albergati 1649*« (RQS. 49, 1954, S. 112—122).

Rudolf Haubst, »*Der Reformentwurf Pius des Zweiten*« (RQS. 49, 1954, S. 188 bis 242), druckt erstmals mit diplomatischer Genauigkeit die bisher nur bruchstückweise bekannte Reformbulle des Papstes ab. Sie stammt aus der Zeit kurz vor seinem Tode 1464 und ist einzig in ihrer Art, weil Pius II. es als seine vornehmste Aufgabe ansah, mit der Reform an der Kurie selbst zu beginnen. Die Bulle hat daher den Charakter einer Selbstverpflichtung. Das angebliche Konkordat von 1482 ist, wie Clemens Bauer mit guten Gründen nachweist (»*Studien zur spanischen Konkordatsgeschichte des späten Mittelalters*«, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 11, 1955, S. 43—97), aus der Geschichte zu streichen. Spanien gestaltete im ausgehenden

Mittelalter sein Verhältnis zur Kirche autonom, ließ sich freilich gelegentlich den erreichten Zustand durch Privilegien bestätigen.

Delio Cantimori und Ernest Fraser Jacob erstatten Bericht über »*La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*« (Relazioni 4, S. 304–363). Sie gehen mit weltweiter Literaturkenntnis vor allem auf die Abgrenzung der Renaissance gegenüber dem Mittelalter ein. Hans Baron, »*Dekadenz im Italien des Quattrocento? Eine alte These im neuen Gewand*« (BHR. 17, 1955, S. 421–437), übt scharfe Kritik an der letzten Gesamtdarstellung der Renaissance von Labande (1954). Aus Unkenntnis der neuen Literatur und einer falschen Grundanschauung heraus frische L. das alte Bild wieder auf, das längst überholt sei. Die Kritik gibt über den Anlaß hinaus gute Einsicht in den Forschungsstand. Lacey Baldwin Smith, »*The Reformation and the Decay of Medieval Ideals*« (ChH. 24, 1955, S. 212–220), lenkt mit Recht die Aufmerksamkeit darauf, daß die Vorgeschichte der Reformation nicht immer nur aus dem deutschen Blickpunkt betrachtet werden darf. Ihre stürmische Ausbreitung ist nur aus der allgemeinen Bereitschaft der Zeit zu verstehen, für die Smith vor allem englische Zeugnisse beibringt. Arthur B. Ferguson, »*Renaissance Realism in the 'Commonwealth' Literature of Early Tudor England*« (JHI. 16, 1955, S. 287–305), glaubt den Zeitwandel mehr in der veränderten Haltung zu praktischen Fragen wie den Einhegungen oder dem Münzwesen als in der staatsphilosophischen Literatur nachweisen zu können. Ernst Wickersheimer, »*La Prénostication nouvelle pour 1504 de Bernard de la Forest et la Grant Prénostication nouvelle pour 1515 de Wenceslas Fabri*« (BHR. 17, 1955, S. 395–404), macht mit zwei französischen Prognostikons bekannt. Anscheinend waren diese in Frankreich sehr viel weniger verbreitet als in Deutschland.

Ein ansprechendes Lebensbild von Conrad Celtis zeichnet Dieter Narr (Württemberg. Jahrbuch f. Volkskunde 1955, S. 66–78). Er sucht ihn vor allem aus seinem fränkischen Stammestum heraus zu verstehen. Elisabeth Brandstätter gibt in ihrer Wiener Dissertation eine Biographie und literarhistorische Würdigung des Glarner Humanisten Arbogast Strub (Jahrbuch des Hist. Vereins des Kantons Glarus 56 und Vadian-Studien, hrsg. vom Hist. Verein des Kantons St. Gallen, Bd. 5, 1955, S. 1–65). Der früh Verstorbene war Schüler von Celtis und Studienfreund Zwingli und Vadians. Vadian hat nach Strubs Tode dessen geistliche Reden auf die hl. Ursula und die hl. Katharina zusammen mit einigen Gedichten und Widmungsgeichten der Freunde in einem Gedächtnisbuch zusammengefaßt, das Hans Trümp-Meyer mit sehr sorgsamer Übersetzung und ausführlicher Kommentierung der Biographie beigibt (ebd. S. 65–222). Ist die Biographie ein nützlicher Beitrag zum Wiener Humanismus an der Wende zum 16. Jahrhundert, so ist die Übersetzung vor allem für die neulateinische Philologie wichtig. Walter Winkelbauer, »*Kaiser Maximilian I. und St. George*« (Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 7, 1954, S. 523–550), zeigt den Zusammenhang der ritterlichen und künstlerischen Pläne des Kaisers mit seinem zäh verfolgten Plan einer Verteidigung des Abendlandes gegen die Türken. Otto Friedrich Winter wertet »*Die Register Ferdinands I. als Quelle zu seiner ungarischen Politik*« (ebd. S. 551–582) aus.

In den Berichten des 10. Internationalen Historikerkongresses in Rom finden sich Beiträge über »*L'idée de l'église aux 16^e et 17^e siècles*«. Emile J. Léonard, »*La notion et le fait de l'église dans la réforme protestante*« (Relazioni, Bd. 4, S. 75–110), gibt nach

nachdenklichen Bemerkungen über die Aufgabe der Reformationgeschichte einen gerade in der gegenwärtigen Diskussion sehr erwünschten Überblick über den Kirchenbegriff Luthers, der Schwärmer, Capitos und Butzers, Calvins und der nachcalvinischen Kirchen. Das Schwergewicht der Darstellung liegt auf dem Calvinismus. L. betont, daß der protestantische Kirchenbegriff die Entwicklung des Kirchenbegriffs in der alten Kirche wiederholt und daher zu vergleichenden Studien verlockt. Der Bericht wird durch einen vorangestellten Beitrag von Hubert Jedin, »*Zur Entwicklung des Kirchenbegriffes im 16. Jahrhundert*« (ebd. S. 59–73) ergänzt. J. zeigt nach einem Überblick über den kurialistischen, konziliaristischen und spiritualistischen Kirchenbegriff des ausgehenden Mittelalters, wie durch Luther die Auseinandersetzung auch für den Katholizismus in ein neues Stadium tritt. Auf dem Konzil von Trient werden als einzige Kontroversartikel die Lehre von der Kirche und dem Primat des Papstes nicht definiert. Der konziliare Kirchenbegriff wurde bekämpft, aber nicht vernichtet. Er konnte daher nach den Hugenottenkriegen durch Edm. Richer (1611) erneuert werden. J. Orcibal, »*L'idée de l'église chez les catholiques du 17^e siècle*« (ebd. S. 111–135), im Titel fälschlich: 18^e siècle), führt Jedins Bericht weiter. Er beschränkt sich jedoch auf Frankreich, und zeigt, wie im 17. Jahrhundert die Idee der Kirche durch Jansenisten, Gallikaner und andere so zersetzt wurde, daß das 18. Jahrhundert für den Katholizismus unter düsteren Vorzeichen begann.

Joh. Heckel, »*Luthers Lehre von den 2 Regimenten. Fragen und Antworten zu der Schrift von G. Hillerdal*« (ZEKR. 4, 1955, S. 252–265), meint, daß des schwedischen Gelehrten Darstellung der lutherischen Regimentslehre trotz einer Fülle richtiger Beobachtungen von der Lehre Luthers merklich abweicht. Sie entspricht vielmehr der Staatslehre der lutherischen Orthodoxie. Erst in ihr wurde der Gedanke der *res publica christiana* erneuert und fortgebildet. Luther selbst ist die Dyarchie des geistlichen und weltlichen Regiments über die *universitas baptizatorum* fremd. Ernst Wolf, »*Der christliche Glaube und das Recht*« (ebd. S. 226–253), stimmt Heckels grundlegendem Werk »*Lex Charitatis*« (1953) als einem »Vademecum der Rechtslehre des Reformators« in allem Wesentlichen zu. Heckels Buch sei bei seiner erregenden Aktualität nicht nur zu überprüfen, sondern vor allem auszuwerten.

Robert Stupperich, »*Die Frau in der Publizistik der Reformation*« (Archiv f. Kulturgeschichte 37, 1955, S. 204–233), gibt Skizzen zu einem bisher fast vergessenen Kapitel der Reformationszeit. Er schildert einerseits an Hand der Flugschriften, wie sich einzelne Reformatoren in »Frauenbüchlein« unmittelbar an die Frauen wandten (Urbanus Rhegius, Corvinus u. a.), und geht andererseits auf die schriftstellernden Frauen der Zeit, Argula von Grumbach, Katharina Zell, Ursula Weide aus Eisenberg, Herzogin Elisabeth von Münden und Herzogin Ursula von Münsterberg, ein. Das Frauendasein erhielt durch die Reformation einen vertieften Sinn, eine neue Verantwortung für den Beruf der Frau.

Karl Valentin Müller, »*Konfessionelle Unterschiede gesellschaftlicher Haltung*« (Monumentum Bambergense Kraft-Festgabe, hrsg. H. Nottarp, Verlag Kösel, München, 1955, S. 263–283), prüft Max Webers bekannte These von der bekenntnisbedingten Disposition zu bestimmten wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhaltensweisen an Jugendlichen in Niedersachsen und Schleswig-Holstein nach und stellt fest, daß von gleichbegabten Kindern ein sehr viel höherer Prozentsatz der Protestanten als der Katholiken weiterführende Schulen besucht. M. glaubt »durchgängig« feststellen zu können,

daß der protestantisch erzogene Mensch (oder sein säkularisiertes Nachbild) bei gleicher Begabung stärkere Antriebe zu schulischem und wirtschaftlichem Erfolgsstreben einzusetzen vermag als der katholische. Ergänzend sei auf zwei ältere Arbeiten hingewiesen: Zieger, »Die Religionszugehörigkeit der Studierenden 1951/52« (Amtsblatt der evangelischen Kirche in Deutschland 1953, statistische Beilage Nr. 8), und F. Zopf, »Soziale Schichtung und Hauptkonfessionen« (Bayern in Zahlen, 1952, H. 8–9).

Richard Laufner, »Zur Abstammung von Luthers Lehrer Johann von Paltz« (Vierteljahrsblätter der Trierer Gesellschaft für nützliche Forschungen 1, 1955, S. 59 bis 62), weist nach, daß der bekannte Augustiner aus Pfälzel bei Trier stammte und der Sohn des Trierer Büchsenmeisters Heinrich Joisser, eines Schwaben, war. M. Simon, »Hatte Luther verwandtschaftliche Beziehungen zu Bad Neustadt a. d. Saale« (Zs. f. bayr. Kirchengeschichte 24, 1955, S. 11–23), sucht die auf Spangenberg zurückgehende Überlieferung zu stützen, daß Luthers Mutter eine geb. Ziegler, die Großmutter väterlicherseits eine geb. Lindemann aus Neustadt war. Karl Rahn, S. J. gibt einen instruktiven Abriß der heutigen katholischen Lehre »Über den Ablass« an Hand der neuen Dogmatiken (Stimmen der Zeit 156, 1955, S. 343–355).

Hans Volz, »Wittenberger Bibeldruckprivilegien des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts« (Gutenberg-Jahrbuch -955, S. 133–139), kann in Ergänzung zu seinem Buch über den Wittenberger Bibeldruck 9 Privilegien nachweisen, von denen Schottenloher (Die Druckprivilegien im 16. Jh., ebd. Jg. 1933) nur eines bekannt war. Reinhold Jauernig setzt seinen Aufsatz »Zur Jenaer Lutherausgabe« (Theol. Literaturzeitung 1952, Sp. 747–762), der sich vor allem mit Aurifaber beschäftigt hatte, jetzt unter dem gleichen Titel fort (WZ. Jena 4, 1955, S. 267–277). Seine Aufmerksamkeit gilt Georg Rörer, besonders aber den Schwierigkeiten bei der Gestaltung der Ausgabe. Diese Beobachtungen sind nicht nur zeitgeschichtlich, sondern auch textkritisch beachtenswert. Oskar J. Mehl, »Das Vesperale et Matutinale des Matthäus Ludecus 1589« (Theol. Literaturzeitung 80, 1955, S. 265–270), weist auf das fast verschollene, umfassende liturgische Werk des Havelberger Dekans hin, von dem sich ein Exemplar in Querfurt befindet. Es ist für diese Spätzeit überraschend katholisierend, und legt den Noten lateinischen Text unter.

Erik Wolf, »Die Sozialtheologie Zwinglis« (Festschrift Guido Kisch, Rechtshistorische Forschungen, W. Kohlhammer, Stuttgart 1955, S. 167–188), sieht Zwinglis Eigenart mit Recht darin, daß seine Heilslehre nicht nur der überweltlichen Erlösung, sondern der innerweltlichen Heiligung der Gemeinde gilt, daß seine theologische Existenz mit seiner politischen von Grund auf verbunden ist, seine Theologie also Sozialtheologie ist. Von diesem Ausgangspunkt aus gibt der Freiburger Jurist eine gerundete, in jeder Hinsicht ausgewogene Darstellung von Zwinglis theologisch-politischem Denken. George Sarton, »Deux Centenaires, Servet et Chateillon« (Cahiers d'hist. mondiale 2, 1954, S. 139–197), gibt im Anschluß an das zu den Gedächtnisjahren erschienene Schrifttum noch einmal einen Überblick über Leben und Werk der beiden Männer und ihre Bedeutung für die Gegenwart.

Robert Friedmann, »Recent Interpretations of Anabaptism« (ChH. 24, 1955, S. 132–151), geht über einen Forschungsbericht hinaus. In einprägsamer Weise sucht er die Eigenart des Täuferturns zu umschreiben. Harold S. Bender, »The Pacifism of the 16th Century Anabaptists« (ChH. 24, 1955, S. 119–131), zeigt, daß im süddeutschen und niederländischen Täuferturn (von Hubmayer abgesehen) allgemein das Schwert

abgelehnt wurde. Er weist auf den Zusammenhang dieser Haltung mit Erasmus, vor allem bei Grebel, hin. Der Aufsatz ergänzt die in Bd. 44 unserer Zeitschrift erschienenen und jetzt in »The Mennonite Quarterly Review« (Bd. 29, 1955, S. 83—100) nachgedruckte Studie Benders über »*The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*«. Robert Kreider, »*The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasbourg 1525—1555*« (ChH. 24, 1955, S. 99—118), stellt das Verhältnis der Täufer zur Obrigkeit wie des Staates zu den Täufern auf Grund der Straßburger Verhältnisse zusammenfassend dar. Manfred Krebs, »*Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer am Oberrhein*« (ZGORh. 103, 1955, S. 641—645), gibt drei Nachträge zu den von ihm edierten badisch-pfälzischen Täuferakten. Robert Friedmann setzt seine Erschließung täuferischer Dokumente fort. Er übersetzt und interpretiert des mährischen Täufers »*Claus Felbinger's Confession of 1560*« (MQR. 29, 1955, S. 141—161) ebenso wie »*The Oldest Church Discipline of the Anabaptists*« (ebd. S. 162—166), die bereits 1529 verfaßte »Ordnung der Gemein, wie ein Christ leben soll«, die dem »Geschichtsbuch« vorangestellt ist. Zusammen mit Wilhelm Wiswedel bespricht er das bisher unbekannte »Handbüchlein wider den Prozeß, der zu Worms wider die Brüder, so man die Hutterischen nennt, ausgegangen ist im 1557. Jahr« (»*The Anabaptists Answer Melancthon*«, ebd. S. 212—231). Das bisher ungedruckte Handbüchlein setzt sich mit den von Melancthon, Brenz u. a. unterzeichneten Beschlüssen des Wormser Gesprächs 1557 gegen die Täufer auseinander. Henry A. De Wind, »*A Sixteenth Century Description of Religious Sects in Austerlitz, Moravia*« (ebd. S. 44—54), druckt einen venetianischen Bericht aus dem Jahre 1568 ab, der helles Licht auf die Vielzahl der Sekten (er zählt 16), die damals in Mähren lebten, wirft und auch für das Zusammenleben von Täufern und Antitrinitariern wichtig ist. Friedmann und De Wind klären auch die Nachrichten über christliche Sektierer in *Saloniki* und ihre Beziehungen zu den Täufern (ebd. S. 54—73). Es gab dort keine Gemeinde, wohl aber 3 Brüder, die Beziehungen zu den Täufern in Westeuropa hatten. Gerhard Goeters, »*Ludwig Haetzer, a Marginal Anabaptist*« (ebd. S. 251—261), zeigt im Vorgriff auf seine Züricher Dissertation über Hätzer, daß H. zwar mit Denk befreundet, aber selbst kein Täufer war. Er schneidet damit die Frage des Unterschieds zwischen Täufern und Spiritualisten an, die vor allem auch von der niederländischen Forschung gestellt wird. In allgemeinen Betrachtungen untersucht Franklin H. Littell, »*Spiritualizers, Anabaptists and the Church*« (ebd. S. 34—43). N. van der Zijpp behandelt »*The Confessions of Faith of the Dutch Mennonites*« (ebd. S. 171—187) und Frank C. Peters untersucht in seiner Torontoer Dissertation »*The Ban in the Writing of Menno Simons*« (ebd. S. 16—34) an Hand von Menno's Schriften Wesen, Zweck und Anwendung des Bannes. Ernst Crous berichtet über die früher hier auch schon erwähnten Forschungen von M. Rotermund über »*Rembrandt und die Doopsgezinden*« (Mennonitische Geschichtsblätter N. F. 7, 1955, S. 2—6). Durch eine sorgsame Interpretation des religiösen Gehaltes der Bilder zeigt Rotermund den engen Zusammenhang zwischen Rembrandt und den niederländischen Täufern überzeugend auf. Walther Riesler beginnt eine aktenkundige Darstellung der »*Täufer im bergischen Amt Löwenburg, Siebengebirge*« (ebd. S. 6—21), die unser Wissen über das rheinische Täufertum in erwünschter Weise ergänzt. Gerhard Hein untersucht »*Wie aus den Mennonitenhöfen der Kurpfalz im 17. Jahrhundert die Mennonitengemeinden in Pfalz-Rheinland von heute wurden*« (ebd. S. 22—29, in engl. Übersetzung auch MQR. 29, S. 188—196). Die Gemeinden zählen

heute etwa 3000 Seelen, wichtig vor allem die Art ihrer Behauptung in der Zeit der Auflösung zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Walter Heinemeyer, »Landgraf Philipps des Großmütigen Weg in die Politik« (Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 5, 1955, S. 176—192), geht vor allem auf die territorialgeschichtlichen Voraussetzungen von Philipps Politik ein. Er gibt damit einen wichtigen Beitrag für die Biographie des großen Landgrafen, dessen Innenpolitik noch immer in erstaunlicher Weise unerforscht ist. Einen Beitrag zur Geschichte Philipps könnte auch der auf einer Marburger Dissertation beruhende Aufsatz von Theodor Niederquell »Im Kampf um die Reichsunmittelbarkeit. Die Geschichte der Deutschordensballei Hessen vornehmlich im 16. Jahrhundert« sein (ebd. S. 93—232). Doch bringt der Aufsatz gegenüber der vor 50 Jahren erschienenen Untersuchung Huyskens kaum Neues und ist zudem in einem so polemischen Ton gehalten, wie er heute bei der Darstellung konfessioneller Fragen erfreulicherweise sehr selten geworden ist.

Über keinen Führer im Bauernkrieg sind wir so gut unterrichtet wie über den ehemaligen hohenlohischen Kanzler Wendel Hipler. Gerd Wunder, »Wendel Hipler und Ulrich Greiner im Mainhardter Wald« (Württembergisch Franken N.F. 30, 1955, S. 90—102), berichtet nicht nur über einen Kammergerichtsprozeß, der den Krieg überdauerte, sondern stellt in 96 Regesten auch alles Material über Hipler zusammen.

Georg Schreiber, »Deutsche Türkennot und Westfalen« (Westfälische Forschungen 7, 1954, S. 62—79), gibt weit über die landschaftliche Beschränkung des Titels hinaus wichtige Beiträge zur (vornehmlich katholischen) Volksfrömmigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts. Zweifellos liegen hier noch dankbare Forschungsaufgaben bereit.

Gotz Freiherr von Pölnitz, »Das Titelbuch des Anton Fugger. Eine Studie zur Geschichte des kaufmännischen Kanzleiwesens« (ArchZ. 50—51, 1955, S. 409—427), macht mit einem 1541 aufgestellten Formelbuch bekannt, das in ungewöhnlicher Reichhaltigkeit die Anschriften und Anreden von 626 geistlichen und weltlichen Adressaten der Fugger enthält. Dies ständisch geordnete Formelbuch kommt fast einem »Almanach de Gotha« der Reformation gleich und ist eine ständegeschichtliche bemerkenswerte Quelle.

Heinrich Lutz, »Bayern und der Laienkelch 1548—1556« (QFIrA. 34, 1954, S. 203 bis 235), weist nach, daß nicht Herzog Wilhelm IV. 1548 von Papst Paul III., sondern sein Sohn Albrecht 1556 von Paul IV. Laienkelch, Priesterehe und Minderung der Fastengebote auf Drängen der Stände verlangt hat, dabei freilich bei der Kurie auf schroffe Ablehnung gestoßen ist. Die ausführliche Antwort des Nuntius Delfino an den Herzog wie die Berichte Delfinos aus München werden abgedruckt. Die »Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg« widmet im Augsburger Gedenkjahr ihren 61. Band (1955) Bischof Ulrich und dem Augsburger Religionsfrieden. Wir können hier nur auf den zweiten Teil eingehen. Er wird mit einem umfangreichen Beitrag des Nürnberger Stadtarchivdirektors Gerhard Pfeiffer, »Der Augsburger Religionsfriede und die Reichsstädte« (S. 211—321), eröffnet. Pfeiffer zeigt die schwache Stellung der Städte auf dem Reichstag und erhellt die Entstehung des Simultanartikels des Religionsfriedens. Seine Auswirkungen auf die kirchenpolitischen Verhältnisse in den einzelnen Städten bis zum Dreißigjährigen Kriege hin werden untersucht. Joseph Grisar veröffentlicht zahlreiche Quellen über »Die Sendung des Kardinals Morone als Legat zum Reichstag von Augsburg 1555« (S. 341—388). Infolge des plötzlichen Todes des Papstes Julius III. konnte die Sendung zum Nachteil der katholischen Stellung keine

Bedeutung erlangen. Heinrich Lutz druckt »*Aus Vatikanischen Quellen zum Augsburger Religionsfrieden 1555. Eine Denkschrift zum Entwurf der Fürstenkurie*« (S. 389 bis 402) Bemerkungen des Nuntius Delfino für den Papst Marcellus II. ab. Eine umfassende Würdigung des Friedens aus katholischer Sicht gibt Hermann Tüchle, »*Der Augsburger Religionsfriede. Neue Ordnung oder Kampfpause*« (ebd. S. 321–340). Ihm ist der Friede keine neue Ordnung, sondern eine notwendige und wohl auch segensreiche Kampfpause. Im Grunde nimmt der Friede (wie übertreibend gesagt wird) die Auflösung des Reiches 1806 schon vorweg.

Hugo Rahner, »*Ignatius von Loyola und Deutschland im Jahre 1555–1556*« (Stimmen der Zeit 156, 1955, S. 241–255), dem letzten Lebensjahre des Ordensgründers, gibt ein eindringliches Bild nicht nur von dem Interesse Loyolas an deutschen Dingen, sondern auch von der Organisation und den Nachrichtendiensten des Ordens. Victor Burr druckt einen von der Universitätsbibliothek Bonn erworbenen »*Brief des hl. Petrus Canisius aus Bonn*« vom 7. Nov. 1557 ab (Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 157, 1955, S. 84–97). Der Brief, den Burr in den Zusammenhang des damaligen kirchlichen Lebens in Bonn und Köln stellt, ist für die Wirksamkeit des Canisius ein sehr anschauliches Zeugnis.

Hubert Jedin, »*Die Autobiographie des Don Martin Pérez de Ayala*« (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 11, 1955, S. 122–164), gibt keine Biographie, zeichnet aber (wie er selbst sagt) ein Profil des Mannes, der einer der markantesten Kirchenväter am Konzil von Trient war und auch mehrfach an deutschen Religionsgesprächen teilgenommen hat. Seine Autobiographie, die Jedin durch andere Nachrichten zu ergänzen weiß, ist die einzige eines Konzilsprälaten. Jedin untersucht ihren Quellenwert und gibt ihr ihre Stellung in der Reihe christlicher Selbstzeugnisse der Zeit. Der Brief, den »*Gonzala Fernández d'Oviedo an Kaiser Karl V. über die Zustände in Santo Domingo 1554*« geschrieben hat und den Enrique Otto (ebd. S. 165–170) veröffentlicht, ist ein Dokument für die Kultur- und Sittengeschichte der Kolonialzeit.

Josef Karl Mayr geht in seiner »*Wiener Protestantengeschichte im 16. und 17. Jahrhundert*« (Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Österreich 70, 1954, S. 41–132) unter Hinzuziehung neuer Quellen vor allem auf das innere Leben der Gemeinde, ihr Glaubensgut ein, während der schon öfters behandelte Kampf um die äußere Rechtsstellung zurücktritt. Auf diese Weise erhalten wir einen über Wien hinaus bedeutsamen Beitrag zur Soziologie evangelischer Gemeinden in der Reformationszeit. Ergänzend wertet Mayr drei Predigten des »*Herrenalser Prädikant Magister Johann Mülberger*« (Südostdeutsche Forschungen 14, 1955, S. 109–121), des letzten vor den Toren Wiens wirkenden lutherischen Predigers, aus den Jahren 1620 bis 1625 als Quelle für sein Leben und die Zeit aus. Der Aufsatz zeigt, wie wichtig es wäre, einmal die zahllosen gedruckten Predigten auf ihren theologischen Gehalt zu prüfen. Erst dann würde man ein genaues Bild der Vulgärtheologie der Zeit erhalten. Die sehr ins einzelne gehende Darstellung von »*Reformation und Gegenreformation in der freisingschen Herrschaft Rotenfels*« in der Steiermark, die Paul Dedic gibt (Jahrbuch a. a. O., S. 1–40) erweist, wie lange der Protestantismus sich verborgen zu behaupten verstand. Obgleich die katholische Geistlichkeit vielfach in erschreckender Weise zu wünschen übrig ließ, wurde das Luthertum doch im Laufe des 17. und 18. Jahrh. auch hier völlig ausgerottet.

Heinrich Gürschin zeigt, wie »*Das archivalische Antlitz der altwürttembergi-*

schen Territorialkirche« (ArchZ. 50—51, 1955, S. 41—56) durch die Verfassungsarbeit Herzog Christophs in den Jahren 1550—1559 geprägt wurde. Die Übersicht über die archivalische Ordnung läßt wesentliche Züge dieses altprotestantischen Musterstaates aus eigenartigem Blickwinkel erkennen.

Günther Erbe behandelt »Das Ehescheidungsrecht im Herzogtum Württemberg seit der Reformation« (Zs. für württ. Landesgeschichte 14, 1955, S. 95—144) erstmals aus den Quellen. Württemberg mit seiner Vorliebe für »Ordnungen« erließ bereits 1534 bis 1537 und wiederum 1553 eine Eheordnung. Das Urteilsbuch des Ehegerichts seit 1541 ist erhalten. So sind die quellenmäßigen Voraussetzungen für eine Darstellung des gesamten Eherechtes, die nicht nur für Württemberg wichtig wäre, vorzüglich. Erbe beschränkt sich auf die Scheidungen, die nur einen kleinen Teil der Entscheidungen des Ehegerichts bilden. Er erweist, daß das protestantische Eherecht die Scheidung kaum erleichtert und sicher nicht zu einer Lockerung der Ehe geführt hat.

Lutz Hatzfeld zeichnet in den »Nassauischen Lebensbildern« (Bd. 5. hg. von K. Wolf, 1955) Lebensbilder von »Wilhelm dem Reichen, Grafen von Nassau-Dillenburg 1487—1595« (S. 21—34) und seinem humanistisch gebildeten Kanzler »Wilhelm Knüttel« (S. 21—34). Beide Männer sind nicht nur für die Einführung der Reformation im Nassauischen und für die Ausbildung des Territorialstaates bedeutsam. Durch Wilhelms Sohn, den Oranier, laufen die Fäden zur großen Politik. So findet sich in dem gleichen Band auch ein Lebensbild der bedeutenden »Amalie von Oranien, geb. Gräfin zu Solms-Braunfels 1602—1675« (S. 35—57) aus der Feder Harry Gerbers. Amalie war die früh verwitwete Frau Friedrich Heinrichs, des jüngeren Sohnes des Oraniers, und Großmutter Wilhelms III. Im Kampf gegen Johann de Witt war sie eine der führenden Gestalten niederländischer Geschichte nach dem Dreißigjährigen Kriege.

Der Herborner Professor Wilhelm Zepper, den Jan Weerda behandelt (»Z. und die Anfänge reformierter Kirchenrechtswissenschaft in Deutschland«, ZEKR. 4, 1955, S. 265—291), war der erste evangelische Theologe, der die Kirchenverfassungsfragen systematisch behandelt hat. Seine »Politia ecclesiastica« (1595) ist gleichsam als Kommentar zur Dillenburger Kirchenordnung entstanden. Doch führt das Werk über das Zeit- und Ortbedingte hinaus an immer wiederkehrende Anliegen der reformierten Kirchen heran. Einen guten Einblick in die konfessionellen Streitigkeiten der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewährt die Erlanger Dissertation von Hans H. Weißgerber, »Aegidius Hunnius in Marburg 1576—1592« (Jahrbuch der hess. kirchengesch. Vereinigung 6, 1955, S. 1—89). In Weiterführung von Sohms bekannter Arbeit stellt W. die Wechselwirkung zwischen Staat und Kirche bei den Söhnen Philipps dar. Im Streit um den strengen Lutheraner Hunnius gaben die Söhne die überlieferte Mittelstellung Hessens preis und schieden sich in das lutherische Darmstadt und das reformierte Kassel.

Paul Fleisch, »Studien zur Geschichte des Verhältnisses von Reformierten und Lutheranern in ostfriesischen Gemeinden« (ZEKR. 4, 1955, 307—321), klärt die eigentümlichen Rechtsverhältnisse des Landes, in dem der reformierte Graf auf das ius reformandi gegenüber den Lutheranern verzichten mußte, so daß von 1559 ab in jeder Gemeinde die herrschende Konfession ecclesia dominans blieb. Erst nach dem Übergang an Preußen im 18. Jahrhundert kam es zur Zweiparochialität oder zur »Hilfsgemeinschaft« zwischen den Konfessionen.

Walter Hubatsch, »Zur altpreußischen Chronistik des 16. Jahrhunderts« (ArchZ. 50—51, 1955, S. 429—462), beschreibt 10 heute in Niedersachsen befindliche preußische

Chroniken des 16. Jahrhunderts. Diese Chroniken sind nicht nur ein Zeugnis für das Geschichtsbewußtsein der Zeit, sondern auch neben den Akten eine wichtige zeitgenössische Quelle, deren Bedeutung meist unterschätzt wird. Es wäre Zeit, daß sich allgemein die landesgeschichtliche Forschung stärker der Untersuchung neuzeitlicher Chronistik zuwenden würde. Für Preußen ergibt sich, daß Simon Gronau zweifellos als Quelle überschätzt wird. Einige originale Notizen aus zwei Göttinger Handschriften werden anhangsweise abgedruckt. R. Stupperich, »*Melanchthon und Hermann Wittekind über den livländischen Krieg*« (ZGORh. 103, 1955, S. 275—281), erweist, welch starkes Interesse Melanchthon an dem Geschehen in Osteuropa nahm und wie ihn die Berichte seines Schülers Wittekind, der als Lehrer in Riga wirkte, über die Eroberung Livlands durch die Moskowiter 1558—1559 in weiter geschichtlicher Sicht zu eschatologischen Gedanken anregten.

Friedrich Schneider setzt seine Beiträge zur vorbereiteten Geschichte der Universität Jena (WZ. Jena 4, 1955, S. 201—235) mit einer Abhandlung über die Stellung des Rektors und einem sehr dankenswerten Verzeichnis aller Jenaer Rektoren von 1549—1955 fort. Auch der anschließende Aufsatz von Günter W. Vorbrodt, »*Die beiden silbernen Szepter der Friedrich-Schiller-Universität Jenas*« (ebd. S. 237—250), sei als nützliche Ergänzung zu Paatz' Buch über die europäischen Universitätszepter (1953) erwähnt.

A. L. E. Verheyden, »*La Chronique de Pierre Gaiffier 1566—1568*« (Bulletin de la Commission royale d'histoire 119, 1954, S. 1—93), druckt eine mit zahlreichen Aktenstücken durchsetzte wertvolle Chronik eines katholischen Zeitgenossen aus Namur über die religiösen Wirren vor allem in den südlichen Niederlanden ab und untersucht ihren Quellenwert. J. Bruggeman, »*Nederlands bronnen voor de geschiedenis van het zogenaaemde Jansenisme in België*« (ebd. S. 221—247), gibt eine Übersicht über die einschlägigen Archivbestände. Edouard van Eijl, »*L'Interprétation de la bulle de Pie V. portant condamnation de Baius*« (RHE. 50, 1955, S. 499—542), untersucht ausführlich die Bulle Pius V. gegen den Löwener Theologen Michael du Bay vom 1. Okt. 1567, die bekanntlich durch das »Komma Pianum« (die umstrittene Setzung eines Kommas) eine unterschiedliche Deutung zuläßt. Eijl zeigt, daß die Bay günstige Deutung nicht von ihm zu seiner Rechtfertigung erfunden wurde. Sie findet sich schon bei Granvella, und Bay war daher hier wenigstens durchaus im Recht.

O. und F. D. geben Regesten der 1955 in London versteigerten »*Documents de la collection André Coppet*« (BSPF. 101, 1955, S. 138—160), soweit sie sich auf die Geschichte des französischen Protestantismus beziehen. Sie stammen zumeist aus dem Archiv des Herren von Fourrquevaux († 1574), französischen Botschafters in Spanien und Führers der katholischen Partei im Languedoc. Die wichtigeren Stücke wurden bei der Versteigerung letztes Jahr von französischen Archiven erworben. C. A. Mayer behandelt in Ergänzung von Febvre's vor 10 Jahren erschienenem Aufsatz (BHR. 6, 1945) »*The Problem of Dolet's Evangelical Publications*« (BHR. 17, 1955, S. 405—414). Dolet machte für die neue Lehre Propaganda, ohne sich offen zu ihr zu bekennen, weil er in ihr einen Schritt in der rechten Richtung sah, doch täuschte er sich in den Grenzen dessen, was ihm erlaubt war.

E. Droz weist (BHR. 17, 1955, S. 347—350) Claude Baduel als Übersetzer der in dem eben erschienenen 15. Band von Bucers Werken abgedruckten französischen Übersetzung von »*De regno Christi*« nach. Baduel aus Nîmes lebte seit 1551 in Genf und

kannte Bucer persönlich. Pierre Mesnard, »*François Hotman et le complexe de Tribonien*« (BSPF. 101, 1955, S. 117—137), würdigt vor allem Hotmanns Bedeutung als Jurist. Daniel Ligou, »*L'église réformée du désert. Fait économique et social*« (Revue d'hist. économique et sociale 32, 1954, S. 146—167), unterscheidet im 18. Jahrhundert zwischen einer heroischen und einer toleranten Periode des französischen Protestantismus. Die heroische Zeit wurde vor allem durch die kleinen Leute bestimmt, die tolerante durch das obliegende Bürgertum, ein Gegensatz, der den französischen Protestantismus auch weiterhin bestimmen sollte. Der Aufsatz ist für die Soziologie des französischen Protestantismus sehr aufschlußreich.

J. N. Ball, »*Sir John Eliot at the Oxford Parliament 1625*« (Bulletin of the Institute of Historical Research 28, 1955, S. 113—127), weist auf Grund seiner ungedruckten Dissertation (Cambridge) über »*The Parliamentary Career of Sir John Eliot 1624—1629*« auf die entscheidende Bedeutung dieses ersten Parlaments Karls I. für den Weg Eliots in die Opposition hin. Die »*Five Speeches 1661—63 by Sir John Holland, M.P.*«, die Caroline Robbins (ebd. S. 189—202) mitteilt, sind wertvoll, da uns kaum Reden aus dem Langen Parlament im Wortlaut überliefert sind. Zwei der Reden betreffen religiöse Fragen. Holland, der den Presbyterianern nahestand, wandte sich vergeblich gegen die Zulassung der Bischöfe zum Oberhaus aus grundsätzlichen Erwägungen. Die zweite Rede lehnte eine allgemeine Amnestie im Zusammenhang mit der Uniformity Bill ab.

Die innere Geschichte des Dreißigjährigen Krieges ist seit langem ein Stiefkind der Forschung. So ist es zu begrüßen, daß Friedrich Hermann Schubert als Nebenfrucht einer im Druck befindlichen Biographie von Ludwig Camerarius, dem führenden pfälzischen Staatsmann der Zeit, ausführlich »*Die pfälzische Exilregierung im Dreißigjährigen Krieg. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus*« (ZGORh. 102, 1955, S. 555—680) behandelt. Auch im Exil übte die Vormacht des deutschen Protestantismus noch einen außerordentlichen Einfluß auf die evangelische Diplomatie aus, auch wenn nach der böhmischen Katastrophe dank des Einflusses von König Jakob I., dem Schwiegervater des Winterkönigs, die dynastische Idee an Gewicht gegenüber den kalvinistisch-konfessionellen Momenten gewann. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Richtungen pfälzischer Politik steht im Mittelpunkt von Sch.s Untersuchung. Vor allem Ludwig Camerarius, dem Vizekanzler, der noch ganz von der tiefen Religiosität der Reformationszeit erfüllt war, ist es zu danken, daß seit 1623 sich die Idee des Glaubenskrieges bei der pfälzischen Exilregierung erneut durchsetzte und Grundlage einer kühnen Politik weitester Konzeption wurde. Schubert konnte für seine wichtige Untersuchung neben den pfälzischen Akten und dem Nachlaß des Camerarius in München erstmals auch den Briefwechsel Christians von Anhalt in Oranienbaum (Anhalt) benutzen.

Dieter Albrecht, »*Der Heilige Stuhl und die Kurübertragung von 1623*« (QFItA. 34, 1954, S. 236—249), weist in Ergänzung der Darstellungen Riezlers und Pastors nach, daß damals an der Kurie der Standpunkt vertreten wurde, eine Veränderung in der Zusammensetzung des Kurkollegiums bedürfe päpstlicher Bestätigung. Doch wurde der Anspruch nicht geltend gemacht, um die päpstliche Autorität nicht aufs Spiel zu setzen. Gegen die Erweiterung des Kurkollegiums 1648 wurde jedoch bekanntlich Protest erhoben. Der Vorgang ordnet sich ein in die erneute Ausbildung des päpstlichen Autoritätsanspruchs in weltlichen Dingen seit Sixtus V., zeigt jedoch

zugleich deutlich, daß das Papsttum nicht mehr imstande war, den Anspruch den souveränen Staaten gegenüber geltend zu machen.

Konrad Repgen, »Die Hauptinstruktion Ginettis für den Kölner Kongreß 1636« (QFIItA. 34, 1954, S. 250—287), druckt die bisher ihrem Wortlaut nach nicht bekannte, schlecht überlieferte Instruktion ab, die die Grundlage für die Beurteilung der päpstlichen Politik im 30jährigen Kriege bietet und knüpft daran wichtige Bemerkungen zur päpstlichen Kanzleigeschichte der Zeit. Ergänzend sei auf Repgens Mitteilung »Zur Diplomatik der Nuntiaturrechnungen. Dienstvorschrift für das Abfassen von Avvisi aus dem Jahre 1639« (RQS. 49, 1954, S. 123—126) hingewiesen.

Seit dem 17. Jahrhundert regte sich die Opposition gegen den päpstlichen Zentralismus von neuem. Von allen Ländern war Deutschland von der »gallikanischen Ansteckung« am meisten bedroht. Trotzdem kann man nicht, wie A. Franzen zeigt, von einer »Krise der deutschen Kirche im 17. Jahrhundert« (RQS. 49, 1954, S. 56—111) sprechen. Der Boden war dafür damals geistig-theologisch noch nicht vorbereitet. Auch fehlte die zentrale Reichsgewalt, die sich hinter die Opposition hätte stellen können. Zudem hemmte das Verhältnis zu den Protestanten ein aktives Vorgehen. So blieb die Opposition gegen die Nuntien, wie sie 1661 zutage trat, eine harmlose Episode, die die Einheit der Kirche nie ernstlich gefährdete.

Helmuth Lahrkamp, »Die Annalen des Jesuiten Turcke« (Westfäl. Zeitschr. 105, 1955), weist hier wie schon zuvor im »Archivum hist. societatis Jesu« (Bd. 24, 1955, vgl. unseren Bericht Bd. 46, S. 254) auf die umfänglichen ungedruckten Annalen des Paderborner Jesuiten hin, die vor allem für den Dreißigjährigen Krieg zeitgeschichtlichen Wert haben. Als einen Beitrag zur religiösen Bewegung am Niederrhein zur Zeit der Gegenreformation bezeichnet Peter Opladen seine Biographie des 1662 verstorbenen Dechanten zu Rees und Propstes zu Xanten »Johann Sternenberg gen. Düsseldorf« (Annalen d. Hist. Vereins f. d. Niederrhein 175, 1955, S. 98—146). Sternenberg, der erst als Jüngling konvertiert war, war während und nach dem Großen Kriege ungemein tätig für die Stärkung des Katholizismus im Clevischen. Vorübergehend war er auch Weihbischof in Münster. Die viel verurteilte »Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz« sucht Josef Krisinger (Düsseldorfer Jahrbuch 54, 1955, S. 42—125) ihres willkürlichen Charakters zu entkleiden und in den Zusammenhang der Religionspolitik der Zeit einzuordnen. Er stützt sich dabei allein auf das Schrifttum, gibt aber Hinweise auf weiterhin heranzuziehendes archivalisches Material. Die Religionspolitik Johann Wilhelms war die eines absoluten Landesherren. Sie griff damit auch in die Rechte der katholischen Kirche ein. Den pfälzischen Calvinisten gegenüber war sie nicht von niedrigem Fanatismus getragen, wenngleich sie sie in ihrer Religionsausübung hinderte. Immerhin wichen die schlimmen Erlasse von 1697—1698 wie die Rijswiker Klausel 1705 später einer erträglicheren Regelung.

Kurt Aland, »Die Annales Hallenses ecclesiastici. Das älteste Denkmal der Geschichtsschreibung des Halleschen Pietismus« (WZ. Halle-Wittenberg 4, 1955, S. 375 bis 402), druckt nach einem sehr erwünschten Bericht über das im letzten Jahrzehnt neu geordnete und der Forschung erst wirklich erschlossene Archiv der Halleschen Stiftungen und seine weitgreifenden Editionspläne (Ausgabe der Tagebücher A. H. Franckes, der Konferenzprotokolle usw.) Annalen ab, die die Jahre 1689—1714 umfassen und bisher unbekannt waren. Sie stammen von Neubauer und sind eine Vorstufe zu Callenbergs großem Geschichtswerk, dessen Druck ebenfalls geplant ist.

Hans Beyer, »*Niederdeutsche Kirchenkämpfe im ausgehenden 18. Jahrhundert*« (Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächs. Kirchengeschichte 53, 1955, S. 104–126), zeigt an den Agenden- und Gesangbuchstreitigkeiten der Zeit, das zwar die Oberschicht (Beamten und Pfarrer), nicht aber das Volk »aufklärerisch« gesonnen war. Die territoriale Kirchengeschichtsschreibung muß dies wohl stärker als bisher beachten, wenn sie nicht nur Geistesgeschichte, sondern wirklich Geschichte des geistigen Lebens sein will. In Handwerkertum und Bauernstand wirkte das Erbe der lutherischen Orthodoxie und des Pietismus länger nach, als man gemeinhin annimmt. Das geht auch aus anderen Aufsätzen Beyers hervor, auf die ergänzend hingewiesen sei: »*Eckernförder Landvolk im Kampf um den alten Glauben 1797–1800*« (Jahrbuch der Heimatgemeinschaft Kreis Eckernförde 1954), »*Die Geestbauern und Adlers Kirchenagende*« (Jahrbuch Schleswigsche Geest 1955), »*Landvolk und Geistlichkeit Angelns im Kampf um die Alder'sche Agende*« (Jahrbuch des Angeler Heimatvereins 1955).

An Hand von ungedruckten Briefen aus deutschen und slowakischen Archiven weist Hans Beyer nach, daß die in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts erheblich vertieften Beziehungen zwischen den slowakischen Lutheranern und den Wortführern des konfessionellen Luthertums das reichsdeutsche Ungarnbild stark veränderten. Der Aufsatz »*Franken und der Bekenntniskampf der slowakischen Lutheraner 1858–1866*« (Zeitschr. f. bayerische Kirchengeschichte 24, 1955, S. 89–104) schildert die Bemühungen der Erlanger Theologen und des Kreises um Löhe. Ergänzend wird im Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächs. Kirchengeschichte (53, 1955, S. 127–137) *Johannis Borbis*, der Verbindungsmann der Slowaken, in seinem späteren Wirken als Pastor der hannoverschen Landeskirche dargestellt. Ein kleinerer Beitrag in der Kieler Zeitschrift »*Der Konvent*« (Jg. I, 2, 1955) erinnert daran, daß Claus Harms die kirchliche Richtung Jan Kollárs entscheidend beeinflußt hat. Manche wichtige biographische Mitteilung über führende Vertreter des slowakischen Luthertums enthält auch eine Arbeit von Othmar Feyl, »*Die führende Stellung der Ungarländer in der internationalen Geistesgeschichte der Universität Jena*« (WZ. Jena 3, 1954, S. 399–446).

Walter Schwarz, »*Die ev.-theol. Fakultät der Universität Breslau und das Konsistorium*« (Jahrbuch der schles. Friedrich-Wilhelm-Universität Breslau 1, 1955, S. 36 bis 53), gibt unter bestimmten Gesichtspunkten eine Geschichte dieser zeitweise bedeutenden theologischen Fakultät und ihres Verhältnisses zum Staate. Drei ihrer systematischen Theologen, von denen jeder einen bestimmten Typ evangelischer Glaubenslehre vertreten hat (Wobbermin, Rudolf Otto, E. Schaefer), stellt Johannes Steinbeck, »*Zur Prinzipienlehre der evangelischen Dogmatik*«, nebeneinander (ebd. S. 54–70).

Wenn der Bericht von Royer Aubert, Jean Baptiste Duroselle und Arthur Jemolo, »*Le libéralisme religieux au 19^e siècle*« (Relazioni 5, S. 303–383), auch nur den Katholizismus in den westeuropäischen Ländern (Niederlande, Deutschland, Spanien, Frankreich, England) behandelt, fällt doch manches Licht auch auf den protestantischen Liberalismus aus der allgemeinen Zeitsituation heraus. Trotzdem bedauert man, daß ihm kein eigener Abschnitt gewidmet worden ist.

Marburg/Lahn

Günther Franz

Buchbesprechungen

Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Friedrich Hübner in Verbindung mit Wilhelm Maurer und Ernst Kinder. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1955. 424 S. 18,50 DM.

Die dem Erlanger Kirchenhistoriker Werner Elert zugedachte Festschrift zum 70. Geburtstag ist zu einer Gedenkschrift geworden. Landesbischof Lilje hat zweifellos recht, wenn er in seinem einleitenden Gedenkwort Elert einen der bedeutendsten lutherischen Theologen unserer Zeit nennt, einen Mann, dessen Werk aus der Geschichte des Luthertums nicht wegzudenken ist. Paul Althaus würdigt im einzelnen Elerts theologisches Werk (S. 400–410), Herwig Wagner gibt eine Bibliographie sämtlicher theologischer Veröffentlichungen Elerts (S. 411–424), die 140 Bücher und Aufsätze umfaßt. Von den rund 30 Beiträgen der Gedenkschrift können an dieser Stelle nur die reformationsgeschichtlichen angeführt werden. Sie stehen im Mittelpunkt des Bandes, so wie die Reformationsgeschichte, die Geschichte des Luthertums im Mittelpunkt von Elerts Schaffen gestanden hat. Martin Schmidt, »John Wyclifs Kirchenbegriff. Der Christus humilis Augustins bei Wyclif. Zugleich ein Beitrag zur Frage: Wyclif und Luther« (S. 72–108), gibt einen umfassenden Überblick über den Kirchenbegriff und die Christologie des Engländers. Er sieht den Hauptunterschied zu Luther in der rechten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Wyclif bleibt bei der Auffassung des Willens Jesu als Gesetz für die Kirche stehen, ohne schon das Verständnis des Evangeliums als Verheißung zu erreichen. Um Luthers Kirchenbegriff kreisen auch die folgenden Aufsätze. Holsten Fagerberg, »Die Kirche in Luthers Psalmenvorlesungen 1513–1515« (S. 109–118), sucht zwischen Holl und Grisar nachzuweisen, daß Luther gewiß stärker, als Holl zugibt, in der Psalmenvorlesung von der älteren Tradition abhängt, aber doch schon die Grundzüge seines späteren Kirchenbegriffs entwickelt hat. Lennart Pinnomaa, »Die profectio bei Luther« (S. 119 bis 127), gibt einen Überblick über die Entwicklung dieses Gedankens bei Luther, der in der späteren Zeit bei ihm zurücktritt. Paul Althaus, »... und hätte allen Glauben ... 1. Kor. 13, 2 in der Auslegung Luthers« (S. 128–139), zeigt, daß Luther erst in den 30er Jahren zu der Deutung dieser für ihn zentralen Stelle kommt, auf der er dann beharrt, und zeigt die Entwicklung auf, die dazu führt. Ragner Bring, »Der Glaube und das Recht nach Luther« (S. 140–162), bringt ohne unmittelbare Auseinandersetzung mit Heckels Werk, auf das nur gelegentlich verwiesen wird, eine Erörterung einzelner für Luther wesentlicher Punkte (Naturrecht, Glaube und Staat usw.). Der Leipziger Kirchenhistoriker Franz Lau, »Die prophetische Apokalyptik Thomas Müntzers und Luthers Absage an die Bauernrevolution« (S. 162–170), lehnt mit Nachdruck die zeitgenössische Meinung, daß Luthers Reformation Fürstenreformation, die Müntzers aber Volksreformation gewesen sei, ab und sieht den Gegensatz in Müntzers prophetischem Anspruch gegeben. Während Cl. Bauer Melanchthon in die naturrechtliche Tradition des Spätmittelalters hineingestellt hat, hat Heckel Melanchthons Aussage über das Gesetz völlig auf Luther zurückgeführt. Wilhelm Maurer, »Lex spiritualis bei Melanchthon bis 1521« (S. 171–198), geht daher vom Verständnis des Gesetzes bei Erasmus aus, um das Maß und die Art der Abhängigkeit

Melanchthons von Luther näher zu bestimmen. Wenngleich Maurer Heckel mehr als Bauer zuneigt, betont er doch, daß vor allem Melanchthons Vorstellung vom Geist und seinem Verhältnis zur Geschichte völlig von Luther abweicht und Ansatz für die grundsätzlichen Unterschiede in der Ethik ist, die später zwischen Luther und Melanchthon aufbrachen. Robert Stupperich, »Kirche und Synode bei Melanchthon« (S. 199–210), weist mit Recht auf den Anteil hin, den Melanchthons Kirchenbegriff auf die Erlahmung des synodalen Lebens in der lutherischen Kirche ausgeübt hat.

Einige weitere Aufsätze führen aus der Reformationszeit heraus, sind Beiträge zur lutherischen Dogmengeschichte der Spätzeit. Gottfried Noth, »Peccata contra conscientiam« (S. 211–219), untersucht einen für Martin Chemnitz zentralen Begriff. Infolge der intellektualistischen Verengerung von Luthers Glaubensbegriff konnte er wie andere seiner Zeitgenossen auch das Problem von Rechtfertigung und Heiligung zu keiner klaren Lösung mehr bringen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Protestantismus ist auch Leiv Aalens dankenswerter Überblick über »Die Theologie des Grafen von Zinzendorf« (S. 220–240), der an sein Buch über die Theologie des jungen Zinzendorf (1952) anknüpft. Aalen bestreitet, daß der Graf der ausgesprochene Lutheraner in der Erweckungsbewegung der Zeit gewesen sei, und zieht interessante Linien von Zinzendorf zu Schleiermacher und Barth. Theodore G. Tappert berichtet über »Die Seelsorge eines deutsch-amerikanischen Pastors während der Gelben-Fieber-Epidemie in Philadelphia 1793« (S. 241–252). Abschließend sei, unter Außerachtlassung der Beiträge zur systematischen Theologie, nur noch auf den Aufsatz von Max Keller-Hüschemenger über »Das Problem der Gewißheit bei J. Chr. K. von Hofmann im Rahmen der Erlanger Schule« (S. 288–295) hingewiesen, weil er den Blick auf die Bedeutung Erlangens für die Geschichte der lutherischen Theologie lenkt, eine Bedeutung, die eben durch Elerts Lebenswerk neu betont wurde.

Marburg

Günther Franz

Ernst Wolf, *Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem*. München, Chr. Kaiser-Verlag, 1954, 358 S. Brosch. 17,— DM, Ganzl. 20,— DM.

Will man sich die Bedeutung dieser gesammelten Aufsätze vergegenwärtigen, so drängt sich der Vergleich auf mit den Arbeiten, die Holl in seinem Lutherbuche zusammengefaßt hat. Die Vergleichsmöglichkeit ist durch den gemeinsamen Gegenstand gegeben; auch Wolfs Aufsätze kreisen um Luther und die reformatorische Theologie. Sie liegt aber auch beschlossen in der Aktualität und in der Weite des geschichtlichen Horizontes, die beiden Autoren eigen sind.

Auch Holl war mit durch die geschichtlichen Erfahrungen seiner Zeit zu seinen wissenschaftlichen Fragestellungen gedrängt worden; sein Aufsatz über die Bedeutung der großen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben zeigt das am deutlichsten. Bei Wolf ist es der Kirchenkampf, aus dessen Auseinandersetzungen die meisten seiner Arbeiten entstanden sind (8 von 13) und um dessen theologischen Ertrag er sich müht. Deshalb verfolgt er die damals aufgebrochenen Fragen bis in die theologische Diskussion der Gegenwart hinein und sammelt umsichtig die inzwischen erschienene Literatur. Der Prägnanz und Fülle seiner Darstellung ist die Überprüfung des ursprünglichen Wortlautes offensichtlich zugute gekommen; die Formulierungen packen und nötigen zur Auseinandersetzung.

Denn Wolf grenzt seine Stellung nach allen Seiten hin energisch ab und greift dabei in weitgespannte ideengeschichtliche Zusammenhänge hinein. Auch Holl hatte die reformatorische Theologie gegen die Scholastik abgehoben und ihre Auswirkungen bis zum deutschen Idealismus hin verfolgt. Wolf geht vielfach noch weiter bis zu Urkirche und Altkatholizismus zurück und zieht die Linien bis in die unmittelbare Gegenwart hinein aus. Er ist wie kein anderer Lutherforscher heute um die Anknüpfung der reformatorischen Theologie an das Neue Testament und um ihren Zusammenhang mit dem altkirchlichen Dogma bemüht. Und er reißt in einer Weise die Distanz auf zwischen Luther und der späteren Entwicklung des Protestantismus, wie man das seit Karl Barth zwar in der theologischen Debatte seit langem gewohnt ist, wie es in diesem Ausmaße aber in der Lutherforschung selten ist. An diesem Punkte unterscheidet er sich grundsätzlich von Holl und seiner Schule.

Wolf ist sich doch wohl seines Gegensatzes auch in der Formulierung bewußt, wenn er den einleitenden Aufsatz überschreibt: »Martin Luther. Das Evangelium und die Religion«; in Holls Lutherbuch steht an erster Stelle der berühmte Reformationsfestvortrag von 1917: »Was verstand Luther unter Religion?« Es ist für Wolf das Bild des deutsch-protestantischen Luther, dem gegenüber diese Frage angemessen wäre. Der wirkliche Luther hat vielmehr die natürliche Religion abgelehnt als einen fiktiven Versuch der Selbstrechtfertigung des Menschen. Im Lichte des Ersten Gebotes erscheint das Evangelium als die Krisis aller Religion. Wer mit Holl Luthers Religion als Gewissensreligion bezeichnet, bietet eine »im Grunde idealistische Interpretation der christlichen Gotteserfahrung Luthers« (S. 27). Und bewußt ordnet Wolf sich in die Reihe derer ein, die die lutherische Rechtfertigungslehre als Ausdruck des Christusglaubens und der Christusverkündigung verstehen, wobei man doch zugeben muß, daß in diese Reihe viele Holl-Schüler gehören, wenn auch vielleicht nicht Emanuel Hirsch. Jedenfalls bildet Wolfs Untersuchung über »die Christusverkündigung bei Luther« (S. 30–80) den umfangreichsten und eindrucklichsten Abschnitt seines Buches.

Denselben Kampf gegen ein Lutherverständnis, das noch den Traditionen des 19. Jahrhunderts verhaftet ist, richtet Wolf auch gegen ein »idealistisch belastetes Neuluthertum« (S. 176). Hier ist es nicht so sehr die romantische Lehre vom Volksgeist, die das Bild des nationalen Luther hat prägen helfen; hier wittert der Verf. vielmehr ein organologisches Mißverständnis, das vor allem den reformatorischen Kirchenbegriff entstellt hat (Sanctorum communio; Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffes, S. 279–301). Nun ist es keine Frage, daß die lutherische Restaurationstheologie im 19. Jahrhundert — aber nicht sie allein — das organische Denken der Romantik übernommen hat, das seinerseits wiederum an die frühen Ausprägungen der Identitätsphilosophie Schellings angeknüpft hatte. Aber es bedürfte noch sehr genauer Untersuchungen, um den Einfluß festzustellen, den jenes organische Denken auf die Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts im einzelnen ausgeübt hat; auf das Lutherverständnis von Theodosius Harnack hat er sich offenbar nicht erstreckt, generelle Urteile sind also wohl kaum möglich.

Wenn man schon solche romantische Einflüsse annimmt, muß man doch auch zugeben, daß sie im Laufe der Zeit immer mehr zurückgetreten sind. Die Geschichte des Luthertums seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts verläuft ja doch nicht in einer Selbstabschließung gegenüber der allgemeinen Entwicklung. Sondern in dem Maße, wie man überhaupt in der Theologie das Erbe des 19. Jahrhunderts überwunden hat, ist

man hier auch kritisch geworden gegenüber dem romantischen Organismusgedanken. Wo er unbewußt nachwirkt, muß er auf seine Berechtigung untersucht werden (es gibt auch eine solche, sofern jede geschichtliche Betrachtung ein Kontinuierliches voraussetzt, das man sich entweder als ein totes Traditionsgut — und dann bleibt die Geschichte unverständlich — oder aber als ein lebendig sich Entwickelndes vorstellen kann, dessen Wandlungen man nachgeht). Und wo er unkritisch übernommen worden ist — etwa in der Ausdeutung der biblischen Vorstellung vom *sôma Christoû* —, da muß er ausgemerzt werden. In den Regenerationsprozeß, der hier seit langem vor sich geht und der doch sicherlich eine positive Wirkung der Lutherrenaissance ist, kann das Buch von Wolf nur förderlich hineinwirken. Wenn er aber (wie S. 282, Anm. 15) theologisch ungeschützte Äußerungen anprangert, die einen romantisch bestimmten »Glauben an die Kirche« als heilmittlerische Instanz vermuten lassen, so darf man doch Entgeleisungen dieser Art nicht als typisch werten. Und jedenfalls gehören solche Äußerungen nicht in eine Linie mit den Bemühungen, wie sie Paul Althaus in seiner Monographie über »*Communio sanctorum*« (1929) angestellt hat, um gegenüber einem verhärteten Amtsbegriff die Wirklichkeit der Gemeinde wieder zu Ehren zu bringen (vgl. S. 293). Was dabei über das Verständnis von *Communio* zu sagen ist, hat Werner Elert in seinem letzten Werke »*Abendmahl und Kirchengemeinschaft der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*« (1954) ausgeführt, das Wolf nicht mehr benutzen konnte, das doch aber auch ein Zeichen echter Selbstkritik innerhalb der lutherischen Theologie darstellt.

Ähnliche Einwendungen wären zu erheben gegen die Art, wie Wolf von seinem Lutherverständnis aus eine Theologie der Schöpfungsordnungen abweist und dabei alle seine Gegner von Troeltsch bis Hirsch und von Hirsch bis Althaus in eine Kampffront hineinzwingt. Dabei wird man vieles, was im einzelnen kritisch ausgeführt ist, sehr ernst zu nehmen haben; so bieten z. B. die Ausführungen über die drei Hierarchien bei Luther und ihre Umgestaltung in der altprotestantischen Dreiständelehre (S. 232) eine wirkliche, quellenmäßige neu begründete Weiterführung der Probleme.

Ohne Vorbehalte wird man sich Wolfs Stellungnahme an der dritten Kampffront seines Werkes zu eigen machen können, seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Katholizismus. Ihr gelten vor allem die beiden Aufsätze: »Zur Frage des Naturrechtes bei Thomas von Aquin und bei Luther«; und »Der Mensch und die Kirche im katholischen Denken« (S. 183—213; S. 302—337). In ihnen, aber auch an anderen Stellen wird die innere Veränderung deutlich gemacht, die der moderne Katholizismus in seinem Selbstverständnis und in seiner Theologie unter dem Einfluß des deutschen Idealismus und vor allem der organischen Geschichtsauffassung (Möhler, Newman) durchgemacht hat. Ansätze, die im Aristotelesverständnis des Aquinaten schon enthalten waren, haben sich dabei in unvorherzusehender Entwicklung entfalten können. Daß auch diese Auseinandersetzungen mit der im Werden begriffenen katholischen Ekklesiologie vom Standort der Theologie Luthers ausgeführt werden, zeigt deren gegenwärtige Kraft.

Sie wird bewußt in den Dienst der ökumenischen Probleme der Gegenwart gestellt. »Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation« (S. 146—182) — sie darf nicht auf Grund des Organismusgedankens zu einem Reichtum in der Mannigfaltigkeit verharmlost werden — ist gegeben und wird gewirkt durch die konstitutiven *notae ecclesiae*, in denen Christus sich selbst als gegenwärtig wirksam bezeugt. So ist »die Ekklesio-

logie untrennbar verbunden mit der Christologie und hat Teil an deren göttlichem Mysterium« (S. 181); das ist eine Erkenntnis, die der evangelischen Theologie die Aufgabe stellt, von Luther her die im Werden begriffene evangelische Ekklesiologie von einer Neufassung der christologischen Probleme aus zu regulieren und zu gestalten — eine Aufgabe, die abermals die Gegenwartsbedeutung der Lutherforschung offenkundig macht. Hingewiesen sei dabei besonders darauf, wie die lutherische Lehre von Amt und Sakramentsverwaltung im ökumenischen Gespräch gegenüber der anglikanischen Auffassung abgegrenzt (Zur Verwaltung der Sakramente nach Luther und lutherischer Lehre; S. 243—256) und wie diesem Gespräch die im Gefüge der evangelischen Theologie noch nicht ganz fest begründete Disziplin der Symbolik dienstbar gemacht wird (Ökumenische Symbolik, zur Aufgabe der Konfessionskunde heute; S. 338—358).

Einer Kirche hat Wolf diese Studien gewidmet, die weiß, daß sie sich auf der Wanderschaft befindet, und deren Wissen sich in einer Theologie verdichtet, die ebenfalls in Bewegung begriffen ist. In diese Bewegung wird Luther mitten hineingestellt; seine Aktualität und die Weite seiner Ausstrahlungen werden damit bezeugt. Das geschieht in einem anderen Augenblick der Geschichte als der war, an dem Holl die Bausteine zu seinem Lutherbuch zurechtmeißelte oder an dem unsere Väter vor 100 Jahren aus dem Trümmerfeld, das der deutsche Idealismus hinterlassen hatte, den Weg zu Luther zurückgewannen. Man würdigt das neue Lutherbuch erst dann richtig, wenn man es in diese Zusammenhänge einordnet. Daß es seinen dankbaren und kritischen Leser zu solcher Einordnung zwingt, darin liegt sein Wert beschlossen.

Erlangen

W. Maurer

Regin Prenter, *Spiritus Creator. Studien in Luthers Theologie* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Zehnte Reihe, Band VI). München, Chr. Kaiser Verlag, 1954. Pp. 395. DM 17,50.

A detailed study of Luther's view of the Holy Spirit was long overdue, and the Danish professor has ingratiated himself to all students of Luther's theology for this penetrating, careful, and comprehensive investigation. On account of the fact that in his polemics against the »enthusiasts« Luther had to restate his views, the book is divided into two parts. The first and by far the longest one deals with Luther's views prior to the controversy with the enthusiasts (pp. 1—204) whereas the second one is devoted — at least in part — to the controversy (pp. 205—300). Another ninety pages offer most valuable source material from Luther's writings. In the English translation of the Book (Muhlenberg Press, Philadelphia), these notes are omitted.

Constantly refuting the views held by Karl Holl, R. and E. Seeberg, and Rudolf Otto, Dr. Prenter points out that throughout his life Luther emphasized the personal character of the Holy Spirit and the sovereignty with which he acts in the lives of the believers. More than anything else the operation of the Holy Spirit makes evident the eschatological nature of the work of redemption. The believer's experience of the Spirit is primarily that of a divine promise, i. e., of an initial step of God which will not be consummated until the Resurrection. Characteristic of the early view of Luther is the idea of *conformitas*. Unlike the medieval *imitatio* which is man's own work, the *conformitas* implies a crushing of the believer's self by God. The Holy Spirit leads the believer into *Anfechtung*, which corresponds to the Death of Christ, but also to the assurance of the forgiveness of sins which is in the believer's life the equivalent of the

Resurrection. In both instances there is no continuity in the believer's experience. The two stages are entered into *ubi et quando vult Spiritus*. I is from this basis that Luther's understanding of Word and Sacraments is developed. On account of the Spirit who manifests himself through the Word the latter itself is sacramental.

Thus far Prenter's presentation of the Reformer's views is convincing and amply supported by the evidence adduced. One can doubt, however, whether he states the facts correctly, when contending that there was no essential difference between the earlier and the later Luther. While it is true that Luther never gave up his ideas of the personal character of the Spirit and the sovereign way in which he brings the saving work of Father and Son to its consummation, one may wonder whether in Luther's actual views there was but a shift of emphasis. Prenter himself admits that in his later years Luther lays much stress on vocation, and on the manifestation of the Spirit's power in the love the believer has for his neighbor, and in his doctrine of the sacrament he emphasizes *manducatio oralis* and the sanctification of the body. To this reviewer this is an indication that Luther's original views were conceived from the standpoint of the monk, but that the activities of the Reformer disclosed their artificialities. While the nature of the Spirit remains the same, his work is seen from an entirely new angle.

The author insists that his study must be a theological one and that he must therefore refrain from discussing the views of the enthusiasts and the history of the *Schwärmerei*. As a result the reader learns next to nothing about the views of Luther's opponents except that they represented a man-centered legalism. Such procedure would be legitimate if it were shown that in his »witness« concerning the Spirit Luther had always had the Scripture on his side. To a large extent Dr. Prenter's book is directed against Lutheran orthodoxy, and he ends with the searching question, To what extent is Lutheranism truly Lutheran in the light of this study? One is inclined to retort by asking the author: Is Lutheranism identical with the theology of the young Luther?

Princeton Theological Seminary

Otto A. Piper

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, herausgegeben von Emil Sehling, fortgeführt vom Institut für evangelisches Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. 6. Band: *Niedersachsen*, 1. Hälfte: *Die Welfischen Lande*. 1. Halbband: *Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1955. XVI, 698 S. Lw. 50,—DM.

Zu den grundlegenden Quellenveröffentlichungen der deutschen Reformationsgeschichte gehört Sehlings 1902 begonnene Ausgabe der Kirchenordnungen. In erstaunlichem Tempo konnte er binnen eines Jahrzehnts in 5 großen Quartbänden die Kirchenordnungen Ost- und Mitteldeutschlands vorlegen. Drei weitere Bände sollten das Werk abschließen. Doch der erste Weltkrieg brachte es, wie so viele andere Publikationen auch, zum Erliegen. So ist es ein Verdienst, daß das von R. Smend und E. Wolf gegründete und geleitete Institut für evangelisches Kirchenrecht den Mut hatte, die Fortführung in sein Programm aufzunehmen. Begreiflich, daß man in Göttingen mit den niedersächsischen Ordnungen die Arbeit begann, die auch sachlich sich an die bereits edierten Teile am besten anschließen. Diese Ordnungen beanspruchen allein einen Doppelband (VI) für die welfischen, einen weiteren (VII) für die nichtwelfischen Ord-

nungen, also allein so viel Bände, wie Sehling für den Abschluß seines Gesamtwerkes vorgesehen hatte. Und doch fehlt dann noch Westdeutschland, Hessen und Süddeutschland, von der Schweiz und Österreich ganz abgesehen. Von den 50 Dokumenten, die der erste Doppelband bringen soll, sind etwa ein Drittel bisher ungedruckt, ein gut Teil nur in Auszügen oder unzulänglich veröffentlicht worden. Richter (1846) bringt nur 14 Stücke und auch diese, wie bei ihm üblich, nur im Auszug. Allein dies zeigt, welch umfängliches Material für das Verständnis der landesherrlichen Kirchenpolitik uns hier neu zuwächst. Der 1. Halbband enthält die Kirchenordnungen für das Fürstentum Wolfenbüttel (4), von denen die Ordnung von 1569 allein 200 Druckseiten in dem großformatigen, zwispaltigen Satzspiegel beansprucht, die Stadt Braunschweig (7), das Fürstentum (10) und die Stadt (5) Lüneburg. Sehlings Plan entsprechend beschränken sich die Herausgeber auch hier auf die Ordnungen des 16. Jahrhunderts, doch sollen einige Ordnungen aus dem frühen 17. Jahrhundert (so auch Lüneburg 1619) dem 7. Band als Anhang beigegeben werden. Ist in Format und Ausstattung auch von dem neuen Verlag das Sehling'sche Vorbild zugrunde gelegt worden, so sind die Herausgeber erfreulicherweise in der Kommentierung weit über Sehling hinausgegangen. Wir finden nicht nur knappe Einleitungen über die territoriale Reformationsgeschichte mit den notwendigen bibliographischen Angaben, sondern erstmals einen ausreichenden historisch-kritischen Apparat, der die zahlreichen Zitate, auch die Bibelzitate, nachweist und Anspielungen auf historische Ereignisse und örtliche Vorgänge erklärt. Daran hat es Sehling ja leider ganz fehlen lassen, wenn man auch berücksichtigen muß, daß er bei so umfassender Kommentierung seine große Ausgabe kaum so rasch hätte fördern können. Die Texte sind durch eine Vereinfachung, die weit über die angeblich zugrunde gelegten Grundsätze landesgeschichtlicher Publikationsinstitute hinausgeht, vereinfacht und dadurch »lesbarer« gemacht worden. Jeder, der selbst Reformationsakten ediert hat, weiß, wie schwierig es ist, hier eine klare Entscheidung zu treffen. Da jedoch gerade die umfangreichsten Texte nach zeitgenössischen, in den Bibliotheken einsehbaren Texten gegeben werden, scheint mir die starke Vereinfachung bei einem Werke, das in gewissem Umfang doch auch heute noch der praktischen Arbeit der Kirche dienen soll, vertretbar zu sein. Vermißt habe ich bei den einzelnen Stücken genaue Angaben über anderweite Drucke. Es ist jeweils nur die benutzte Druckvorlage angegeben. Den beiden Herausgebern, vor allem aber ihren beiden Mitarbeiterinnen, Frä. Dr. Ritter und Frau Dr. Spengler, auf die wohl der Hauptanteil an der Arbeit entfällt, ist für diese Ausgabe hoher Dank zu zollen. Der zweite Halbband befindet sich im Druck. Die Bearbeitung von Band 7 ist, wie mitgeteilt wird, zu erheblichen Teilen abgeschlossen. Nach dem Vorliegen dieser Bände wird auf den sachlichen Gehalt näher einzugehen sein.

Marburg

Günther Franz

Karl Heussi, *Geschichte der Theologischen Fakultät zu Jena*. (Darstellungen zur Geschichte der Universität Jena Bd. 1.) Weimar, Hermann Böhlau Nachf., 1954. 412 S. Halbl. 17,20 DM.

Die hier anzuzeigende Monographie aus der Feder des Jenaer Kirchenhistorikers ist in drei Teile gegliedert, von denen jeder einem Zeitalter der Jenaer Theologischen Fakultät gewidmet ist. Nachdem der Verf. im Vorwort über Anlage, Quellengrundlage und Werdegang des Buches Rechenschaft abgelegt hat, schildert er im ersten Teil die Anfänge und die erste Entwicklung der Fakultät (S. 13—99). Die Darstellung weitet

sich bereits hier zu einer Geschichte der protestantischen Theologie aus, da das Haupt der Gnesiolutheraner, Matthias Flacius Illyricus, schon wenige Jahre nach ihrer Gründung an die Ernestinische Universität berufen wurde. Die Stellung, welche die Theologische Fakultät zu Jena, der sich Melanchthon versagt hatte, nunmehr im Streit der Epigonen Luthers und Melanchthons bezog, indem sie sich mit aller Schärfe gegen den laueren Kurs der Philippisten in Wittenberg wandte, hatte — wie der Verf. aufzuzeigen versteht — ihre hochpolitische Seite in dem erbitterten Gegensatz zwischen Ernestinern und Albertinern. Mit knappen Strichen — zuweilen auch mit einer ausgesprochenen Liebe zum Detail, die aber nie den Fluß der Darstellung stört, ihr vielmehr erst die nötige Farbigkeit gibt — hellt H. den verwirrenden Theologenzwist auf, der nicht vor den Toren Jenas haltmachte, sondern schließlich auch die Universität und ihre Theologische Fakultät spaltete, da Victorin Strigel und der Superintendent Hügel sich nicht in allen Punkten die Anschauungen des Flacius zu eigen machen konnten und wollten. Wenn Herzog Johann Friedrich der Mittlere nach der Veröffentlichung des flacianischen Weimarer Konfutationsbuches dessen Durchführung in den Ernestinischen Landen erzwingen wollte, so befand er sich in Einklang mit dem seit dem Augsburger Religionsfrieden allgemein anerkannten Grundsatz, daß der Landesherr die Religion seiner Untertanen zu bestimmen habe. Daß er den abweichenden Theologen das Privilegium emigrandi versagte, hatte — wie H. darlegt — seinen Grund in der Politik, mußte er doch in jedem, der für die Philippisten Sympathie bekundete, einen Hochverräter sehen, der dem feindlichen Albertinischen Vetter in die Hände arbeitete. Dies ist der Hintergrund für den Gewaltakt der Verhaftung Strigels und Hügels, der den Zeitgenossen unverständlich bleiben mußte. Der Bestand nicht nur der Theologischen Fakultät, sondern angesichts der beherrschenden Stellung, die dieselbe wie im Mittelalter im Gesamtkörper hatte, der ganzen Universität war infolge dieser Kämpfe bedroht; darüber hinaus war das ganze Land beunruhigt, weil die Agitation gegen Adiaforisten und Synergisten von den Kanzeln nicht verstummen wollte.

Seit dem Fürstentag zu Naumburg Anfang 1561 läßt sich beobachten, daß der Herzog von Flacius abzurücken begann, obwohl der Ernestiner in den Verhandlungen noch durchaus einen flacianischen Standpunkt vertreten hatte. Im Laufe dieses Jahres gab die Regierung den entschiedensten Parteigängern des Flacius den Laufpaß, sobald diese sich irgendeine Blöße gegeben hatten; am Ende des Jahres ereilte das Schulhaupt das gleiche Schicksal. Nachdem Strigel, der inzwischen rehabilitiert worden war, es vorgezogen hatte, den Ort seiner Leiden mit Leipzig zu vertauschen (1562), war zeitweilig Johann Stössel der einzige Professor in der Jenenser Theologischen Fakultät, die völlig neu aufgebaut werden mußte. Politische Ereignisse wirkten in diesem Jahrzehnt sehr stark auf die Geschehnisse der Fakultät zurück: die Gefangennahme des regierenden Herzogs, der sich in die Grumbachschen Händel eingelassen hatte (1567), brachte dessen jüngeren Bruder Johann Wilhelm an die Regierung, der als eifriger Lutheraner flacianischer Prägung für die Besetzung der Jenaer Theologischen Fakultät mit Flacianern Sorge trug, das Haupt der Partei aber nicht zurückberief.

Der in dem ersten Teil des Buches in einem Kapitel (I) behandelte Zeitraum endet mit dem Versuch, die Kampffronten zwischen Philippisten und Flacianern abzubauen, in dem sich Herzog Johann Wilhelm und Kurfürst August von Sachsen vereinten. Das sog. Altenburger Religionsgespräch, das diesem Zweck dienen sollte, zeitigte freilich noch keine greifbaren Ergebnisse. Bald danach kam es zu einem anderen Gegensatz,

der schließlich einer Versöhnung zwischen den Hauptgegnern den Weg ebnen konnte: die Jenenser Gnesiolutheraner rückten von ihrem geistigen Führer ab, weil Flacius auf seinem extremen Standpunkt in der Erbsündenlehre, den er einst in der Disputation mit Strigel bezogen hatte, beharrte. Herzog Johann Wilhelm führte unterdessen sein kirchliches Reorganisationswerk unbeirrt fort durch Erlaß eines neuen Universitätsstatuts, das die Weimarer Konfutation als Lehrnorm für die Professoren bestimmte, durch die Errichtung eines Konsistoriums zu Jena und durch eine allgemeine Kirchenvisitation; er krönte seine Bemühungen mit der Veröffentlichung eines *Corpus doctrinae christianae*, das wie andere *Corpora doctrinae* dieser Zeit dem Konkordienbuch vorarbeitete.

Der Darstellung der inneren Entwicklung der Fakultät in diesem ersten Zeitraum fügt der Verf. eine Schilderung des theologischen Lehrbetriebs in den Anfangszeiten der *alma mater Ienensis* an und gibt hier auch eine Lageskizze der alten Universität wieder. Sodann verfolgt er in diesem Abschnitt die Frequenz der Universität, wobei er grundsätzliche Bemerkungen über den Quellenwert der Universitätsmatrikel für statistische Berechnungen macht; bei der vorsichtigen Auswertung des vorhandenen Materials kann er sich auf Spezialuntersuchungen Reinhold Jauernigs, des Bearbeiters der Jenaer Matrikel, stützen. Es ergibt sich, daß in dieser Epoche Jena zu den großen deutschen Universitäten gehört hat, zeitweilig sogar die größte deutsche Universität gewesen ist.

Den zweiten Teil, der die Theologische Fakultät Jena in der Zeit der Orthodoxie behandelt — der also einen ziemlich großen Zeitraum von den letzten Jahrzehnten des 16. bis in die zweite Hälfte des 18. Jhd.s umspannt —, hat der Verf. mit voller Absicht (vgl. seine Ausführungen im Vorwort, S. 6) relativ kurz gehalten (S. 100–181), da »er uns heute ferner liegt«. Mit treffender Ironie kennzeichnet H. in der Überschrift des ersten Kapitels (II) die letzten Jahrzehnte des 16. und den Anfang des 17. Jhd.s als Zeit der »Epigonen der Epigonen«. Indem er die Fakultätsgeschichte in den großen historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang einordnet, hebt er als Kennzeichen dieser Periode die enge Verbindung zwischen dem Ernestinischen und dem Albertinischen Sachsen hervor; das Jahr 1573 bezeichnet die große Zäsur, die zwei völlig verschiedene Zeitalter voneinander trennt: Gnesiolutheraner und Philippisten sind abgetreten und ersetzt durch eine neue Generation gemäßiger Lutheraner der *Formula Concordiae*. Die Mitglieder der Jenaer Theologischen Fakultät waren in diesen Jahren zum überwiegenden Teil mitteldeutscher und deutsch-böhmischer Herkunft.

Die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, der das folgende Kapitel (III) gewidmet ist, ist bestimmt durch die sog. »Johanneische Trias«, d. h. die Tätigkeit von Johann Major, Johann Gerhard und Johann Himmel. Der Name Gerhards ist für alle Zeiten mit der Geschichte der protestantischen Theologie verknüpft, da seine »*Loci theologici*«, die er 1622 in Jena vollendete, als Hauptwerk der lutherischen Orthodoxie des 17. Jhd.s gelten können. H. verweilt mit Recht in diesem Kapitel vor allem bei der Darstellung des Lebens und Werkes von Johann Gerhard, wobei er die Grenzen der lutherischen Orthodoxie dieser Zeit aufzeigt (S. 119 ff.). Er versäumt nicht, auch den zeitgeschichtlichen Hintergrund zu zeichnen, erlebte doch Jena häufig den Durchmarsch von Truppen und Einquartierungen, so daß es erst 1650 nach Abzug der letzten Schweden das Friedensfest feiern konnte.

Das folgende Kapitel (IV) behandelt die »Ära Musäus«. Als Hauptanliegen des

Johann Musäus, den der Verf. als den bedeutendsten protestantischen Theologen des 17. Jhd.s bezeichnet, hebt er an Hand eines Bedenkens aus der Feder dieses Mannes vom April 1680 das Bestreben hervor, Theologie und Bekenntnis voneinander zu trennen, und der ersten den notwendigen Raum zur freien Forschung einzuräumen (S. 140). Im Zusammenhang mit Frühaufklärung und Pietismus begann der historische Sinn allmählich zu erstarken, und wie an anderen Theologischen Fakultäten nahm damals auch in Jena die kirchengeschichtliche Disziplin ihren Anfang: 1656 las der Theologieprofessor Sebastian Niemann zum erstenmal eine Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte. Die Befugnis der Theologischen Fakultät, sich dieses Themas anzunehmen, wurde allerdings zwei Jahrzehnte später von dem Historiker Caspar Sagittarius bestritten, der es für die Philosophische Fakultät, der er angehörte, in Anspruch nahm. Die Jenaer Theologische Fakultät ließ sich jedoch ihr Recht nicht beschneiden und konnte sich dabei auf das Vorbild anderer Universitäten berufen, wo ebenfalls Theologen diesen Gegenstand behandelten.

Das nächste Kapitel (V) schildert die gemilderte Jenaer Orthodoxie zwischen Frühaufklärung und Pietismus und orientiert sich an dem bedeutendsten Jenaer Theologen dieser Phase, an Johann Franz Buddeus, der selbst von diesen beiden Geistesbewegungen berührt war. Das letzte Kapitel (VI) des zweiten Teiles behandelt die letzte Phase der Jenaer Orthodoxie, die durch Johann Georg Walch, der sich durch seine Ausgabe von Luthers Schriften einen Namen gemacht hat, ihr Gesicht erhielt. Am Schluß des Kapitels geht der Verf. der Frage nach, welche Gründe zur Stagnation der Jenaer Theologischen Fakultät in diesem Zeitraum geführt haben mögen, der anderenorts durch lebhafte Impulse zu neuem geistigen Leben gekennzeichnet gewesen ist. Es wird hier einmal auf die Inzucht hingewiesen, die in Jena damals getrieben wurde — die Theologieprofessoren waren fast ausschließlich Thüringer —, zum anderen auf das Altersbild der Fakultät, das äußerst ungünstig war, und zum dritten — was zugleich als die Ursache alles anderen Übels zu gelten hat — auf die bittere Not, unter der die Ernestinischen Lande litten, die es der Regierung unmöglich machte, durch Auswerfung größerer Mittel für die Ergänzung und Verjüngung der Fakultät Sorge zu tragen. Jena begann damals auch schon die Konkurrenz der neuen, besser fundierten und durch landesfürstliche Maßnahmen geschützten Universitäten Göttingen und Halle zu spüren, durch die das Einzugsgebiet der Universität Jena sich bedeutend verkleinert hatte. Um die Wende zum 18. Jhd. hielt Jena trotzdem noch die zweite Stelle unter den deutschen Universitäten, sank aber während des 18. Jhd.s auf den fünften Platz zurück.

Der Darstellung des dritten Teiles, der den neuzeitlichen Verhältnissen gewidmet ist, räumt der Verf. mit voller Absicht den breitesten Raum ein (S. 182—404). Die Ausführlichkeit ergibt sich hier schon aus der Quellenlage, stehen doch für dieses Zeitalter neben den Akten des Universitätshauptarchivs, welche in erster Linie die Quellengrundlage für den ersten und zweiten Teil bilden, die umfangreichen Kuratelakten im Thüringischen Landeshauptarchiv Weimar zur Verfügung; das Vorhandensein der Gegenakten ermöglichte es dem Verf., die Geschichte der Berufungen weit stärker aufzuhellen als für die ersten beiden Jahrhunderte der Universität. Es ist unbestreitbar richtig, daß H. sein Augenmerk so stark auf die Berufungspolitik der Fakultät gelegt hat, denn es ist — wie er im Vorwort ausführt — »für eine Fakultät auch aufschlußreich, welche Männer sie gerne berufen gesehen hätte, wenn es nach ihren Wünschen gegangen wäre« (S. 7). Hier offenbart sich die Umständlichkeit des Geschäftsganges, die

dadurch hervorgerufen wurde, daß jeweils vier Regierungen sich äußern mußten, wenn auch im Rat der Nutritoren der »Ernestinischen Gesamtuniversität« — wie die alma mater Ienensis bis 1918 offiziell hieß — die Stimme Sachsen-Weimars stets am meisten Gewicht hatte, weil Sachsen-Weimar auch den größeren Teil der finanziellen Lasten trug.

Die »Neuzeit« setzt für die Jenaer Theologische Fakultät mit der Regentschaft der Herzogin Anna Amalie ein, die an ihren Musenhof die Männer berief, die die klassische Periode der Doppelstadt Jena-Weimar mit heraufführen sollten. Herzog Carl August, der die Kulturpolitik im Sinne seiner Mutter weiterführte, gewährte der Universität Jena die Forschungs- und Lehrfreiheit, die eine unerläßliche Voraussetzung war, um der Theologischen Fakultät die Vertretung einer nicht mehr eng an das Dogma gebundenen Theologie zu ermöglichen. 1775 schieden durch Tod (Walch) und Wegberufung (Hirt) die letzten Vertreter der längst überlebten Orthodoxie aus. Als Bahnbrecher des Neuen traten im gleichen Jahre zwei Männer in den Verband der Salana ein: der Theologe Johann Jakob Griesbach und der Historiker und Orientalist Johann Gottfried Eichhorn, der zwar der Philosophischen Fakultät angehörte, aber die in Jena betriebene Exegese so stark geprägt hat, daß H. ihn in seine Geschichte der Theologischen Fakultät einbeziehen mußte. Der Verf. zeichnet in diesem Teil seines Buches besonders liebevoll die Bilder der Fakultisten. In Kurzbiographien, für die er selbstverständlich weitgehend auf vorhandener Literatur aufbauen mußte, die aber kritisch überprüft wurde, schildert er den Lebensweg und Bildungsgang der Männer, die jeder in seiner Weise die Fakultät mitgeprägt haben; dabei sieht er die Einzelercheinung stets in Beziehung zu der gesamten geistesgeschichtlichen Situation, in die sie sich einfügt.

In die Zeit der Freiheitskriege fällt der Einschnitt zwischen Rationalismus (VI) und Idealismus (VII) in der Geschichte der Theologischen Fakultät. Der Hauptvertreter des Rationalismus, Griesbach, starb 1812; mit Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius, der Schleiermachers Gedankengängen nahestand, trat noch im Todesjahre Griesbachs ein Repräsentant der neuen Geistesrichtung in die Fakultät ein. Die neue geistesgeschichtliche Phase fällt zusammen mit den Anfängen und der ersten Blüte der Deutschen Burschenschaft, die von Jena ihren Ausgang nahm.

Die Kapitel IX und X, die den beiden Phasen der »Ära Hase« gewidmet sind, sind unzweifelhaft der Höhepunkt des Buches. Mit besonderer Liebe geht der Verf. den Lebensschicksalen des Kirchenhistorikers Karl Hase nach, der für mehrere Jahrzehnte die bestimmende Kraft der Fakultät werden sollte. Eine großzügige Habilitationspolitik gab in der Zeit des theologischen Spätidealismus zunächst dem freien Spiel der Kräfte Raum, während in der zweiten Hälfte dieser Periode der Zustrom an jungen Kräften nachließ und eine Überalterung der Fakultät zu beobachten ist. In der Biedermeierzeit befand sich die Fakultät in sehr engen Verhältnissen, was sich auch darin spiegelt, daß ihre Mitglieder ausschließlich Mitteldeutsche waren. Der einzige, der über diese Beschränktheit hinausragte, war Hase, der zum Exponenten der Jenaer Theologischen Fakultät in der Zeit der »liberalen« Theologie werden sollte.

Die neue Phase der Fakultätsgeschichte war durchaus die Spiegelung einer allgemeinen Wandlung im politischen und geistigen Leben Deutschlands in der Bismarckzeit (S. 281). Die sich in den Rahmen einer allgemeinen freieren geistigen Entwicklung einfügende neue Strömung der Theologie brachte Jena an die Spitze einer Schulrichtung, so daß man in dieser Periode geradezu von einer »Jenaer Theologie« sprechen kann. Es ist

kennzeichnend für die Bedeutung der Jenaer Theologischen Fakultät, daß aus ihrer Mitte damals zwei hervorragende theologische Zeitschriften hervorgingen (*»Jahrbücher für protestantische Theologie«* seit 1875, und *»Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie«*). Die führenden Vertreter des »liberalen« Protestantismus des 19. Jhd.s, unter dem »eine vorbehaltlos historisch-kritische und philosophisch-spekulativ eingestellte Theologie« zu verstehen ist — um die Heussische Definition zu übernehmen —, sammelten sich in Jena: neben Hase Otto Pfleiderer, Richard Adalbert Lipsius und Eberhard Schroeder. Die fünf Semester, in denen diese vier Gelehrten nebeneinander in Jena wirkten, waren hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Bedeutung die Glanzzeit der Theologischen Fakultät.

Im letzten Kapitel (XI) behandelt der Verf. den Ausgang der »altliberalen« Schule, die Zeit also, die durch das Aufkommen des Einflusses Albrecht Ritschls und Adolf Harnacks gekennzeichnet ist, in der Jena aufhörte, bestimmende Mitte einer Schulrichtung der protestantischen Theologie zu sein. Der Verf. führt die Darstellung bis an die Zeit des ersten Weltkrieges heran, der auch für die Geschichte der Jenaer Theologischen Fakultät einen wichtigen Einschnitt bedeutet. Das dritte Zeitalter, mit dem das Buch endet, brachte — worauf im Verlauf der Darstellung immer wieder hingewiesen wird — noch eine für die Wissenschaftsgeschichte des 19. Jhd.s typische Entwicklung: die Herausbildung von fünf theologischen Nominalprofessuren, die mit der Errichtung eines fünften Ordinariats 1890 abgeschlossen war. Hatte man im Anfang des Zeitraumes noch von jedem Theologieprofessor erwartet, daß er das ganze Gebiet seiner Wissenschaft beherrsche, so war es nunmehr anerkannter Grundsatz, daß jeder eine besondere Disziplin vertrete. Dabei war allerdings in Jena noch lange ein besonders reiches Angebot an theologischen Vorlesungen, weil sich keiner der Fakultisten in der Vorlesungstätigkeit auf sein Spezialgebiet beschränkte.

Der Verf. sieht von der Behandlung der Nachkriegszeit ab, weil er der Überzeugung ist, daß der zeitliche Abstand noch nicht groß genug ist, um eine ebenso unbestechliche Darstellung der Fakultätsgeschichte wie für die früheren Epochen zu gewährleisten. Als besondere Schwierigkeit wäre für ihn hinzugekommen, daß er selbst seit 1924 der Jenaer Theologischen Fakultät angehört, bei einer Fortführung der Darstellung also selbst handelnd hätte auftreten müssen; die selbstbiographischen Züge, die dann unvermeidbar gewesen wären, hätten den einheitlichen Stil gefährden müssen. So gibt er nur noch in einem Anhang in rein statistischer Form einen Überblick über die Veränderungen im Personalbestand der Fakultät seit 1918.

Die Fakultätsgeschichte steht bei H. nie für sich allein; es ist ein Vorzug des glänzend geschriebenen Buches, daß sie stets als ein Teil der Geschichte der protestantischen Theologie und darüber hinaus der Geistesgeschichte insgesamt dargestellt wird. Dabei werden selbstverständlich die großen Linien der geistigen Entwicklung wie andererseits auch die wirtschaftlichen und soziologischen Voraussetzungen weithin als bekannt vorausgesetzt. Die Synthese, die der Verf. mit seinem Werk bietet, setzt eine souveräne Beherrschung des Stoffes im besonderen wie im allgemeinen voraus, die nur die Frucht eines langen Forscherlebens sein konnte.

Ein kleiner Druckfehler sei berichtigt: Die theologische Erstlingsschrift von Lipsius über die Rechtfertigungslehre des Paulus ist nicht 1833, sondern 1853 erschienen. Im Personenregister vermißt man den Namen Ritschl.

Jena

Irmgard Höß

Heinrich Wurm, *Die Jörger von Tollet* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, hrsg. vom Oberösterreichischen Landesarchiv, 4). Linz (in Kommission bei H. Böhlaus Nachf., Graz-Köln), 1955. 304 S. 18,— DM.

Wenn evangelische Österreicher den Namen der Jörger aussprechen hören, denken sie vor allem an die bedeutenden Vertreter des Geschlechtes, die Bahnbrecher und Bannerträger des Protestantismus in Ober- und Niederösterreich gewesen sind. Dankbar erkennen wir an, daß der Verfasser des vorliegenden Buches, röm.-katholischer Pfarrer in St. Georgen bei Grieskirchen, der Heimat der Jörger, nicht nur mit großer Genauigkeit und liebevoller Kleinarbeit die Quellen zur Familien- und Besitzgeschichte des Geschlechtes aufgespürt hat, sondern daß er auch in zwei eigenen Kapiteln die Stellung des Hauses in der Zeit der Reformation und Gegenreformation zur Darstellung bringt. Er verhehlt nicht, daß Blüte und größte Machtentfaltung des Geschlechtes mit der Hohen Zeit des österreichischen Protestantismus unter den Kaisern Maximilian II., Rudolf II. und Matthias zusammenfallen. Damals stieg es vom Ritter- in den Herrenstand empor, und die Mitglieder der Familie verfügten über einen Grundbesitz, der sie zu einer der reichsten und angesehensten des Landes machte.

Wir lernen den ersten Protestanten des Hauses kennen, Christoph II., den sein Vater Wolfgang IV., Landeshauptmann von Oberösterreich, zur Erlernung höfischer Zucht und Sitte 1522 an den kursächsischen Hof nach Torgau sandte, nicht nach Wittenberg, wie in den meisten unserer kirchengeschichtlichen Bücher zu lesen ist. In Torgau erlebte Christoph, wahrscheinlich auf Grund der Septemberbibel, Erweckung und Bekehrung zum evangelischen Glauben. Dann ritt er zu Luther nach Wittenberg, bat um einen Prediger und empfing, nach des Vaters Tode 1524 heimgekehrt, auf Schloß Tollet den ersten evangelischen Prädikanten in Österreich, Michael Stiefel, der die Angehörigen des Ritters, sein Gesinde und seine Bauern, für Luthers Lehre gewann, vor allem auch seine Mutter, die in Briefwechsel mit dem Reformator trat. Christoph selbst hat starke theologische Neigungen entwickelt. Glänzend in ihrer Stellung nach außen hin, vielleicht religiös nicht so tief veranlagt, waren seine beiden Söhne, Helmhard VIII. und Wolfgang V., dessen Name mit dem jetzigen XVII. Gemeindebezirke Wiens, Hernals, unlöslich verknüpft ist. Er kaufte 1587 die Herrschaft Hernals von den Geyer von Osterburg, und da durch Rudolf II. der evangelische Gottesdienst im Wiener Landhause eingestellt worden war, pilgerten die Wiener zu Tausenden nach Hernals, um sich vom Jörgerschen Prädikanten das reine Gotteswort verkünden zu lassen.

Planmäßig haben Christoph und seine Söhne ihre Besitzungen erweitert, die sich in Oberösterreich wie ein Ring um die Landeshauptstadt Linz legten, und überall förderten sie evangelisches Wesen, indem sie als Patronatsherren evangelische Prädikanten beriefen. Ihre Schlösser, z. B. Steyregg, bauten sie prachtvoll aus und legten schöne Bibliotheken an. Sie nahmen — dies schildert der Verfasser in einem eigenen Abschnitt — teil an der hohen materiellen und geistigen Kultur des Landes, die allenthalben von protestantischen Adelligen und Bürgern getragen wurde. Im Kampfe um die Erhaltung des evangelischen Glaubens standen sie auf seiten der von Georg Erasmus Tschernembl geführten Stände, die — nach einem ersten Rückschlag um die Jahrhundertwende — unter König Matthias ihre größte Machtstellung errangen. Tschernembels Bedeutung, die wir seit dem Buche von H. Sturmberger (Georg Erasmus Tschernembl. Religion, Libertät und Widerstand, Forschungen z. Gesch. Oberösterreichs 3, 1953) vollauf würdigen

können, wird der Verfasser allerdings nicht gerecht; dagegen zeichnet er Karl Jörger, Mitkämpfer Tschernembls, nicht nur als rohen Draufgänger, Rauf- und Trunkenbold, sondern als tragische Gestalt.

Die Katastrophe des österreichischen Protestantismus nach der Schlacht am Weißen Berge 1620 stürzte auch die Jörger von ihrer stolzen Höhe; die einen wanderten aus, die anderen konvertierten. Die körperliche und geistige Kraft des Geschlechtes schien gebrochen; nur noch einmal erhob es sich in Johann Quintin Jörger, dem Vizepräsidenten der Hofkammer und Statthalter von Niederösterreich (1624—1705). Im Jahre 1772 ist es erloschen.

Die genealogische Zusammenstellung der Jörger, Aktenstücke, Briefe, Urkunden, Stammtafeln und Tabellen erhöhen den Wert des reich bebilderten Buches, an dem keiner vorübergehen kann, der sich mit der Geschichte des österreichischen Protestantismus näher befaßt.

Wien

Grete Mecenseffy

Erich Roth, *Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 3). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 281 S. Brosch. 19,80 DM, Lw. 23,— DM.

Das Erschrecken über eine schon bis ans Äußerste geratene liturgische Verarmung hat in der Gegenwart weithin zur Besinnung und zu einer neuen Schätzung des aus der alten Kirche überkommenen und von der Reformation Luthers im wesentlichen kaum angetasteten Erbgutes gottesdienstlicher Ordnungen geführt. Aufklärung und Rationalismus haben den Bestand überlieferter Formen in einer Weise diskreditiert, ja die Erinnerung an ihn geradezu verschüttet, daß es heute mühevoller Einzelforschung bedarf, um die verlorenen Schätze wiederzufinden und zugänglich zu machen. Daß solche Mühe reich belohnt wird, zeigt Roths vorbildlich gewissenhafte und bemerkenswert ergebnisreiche Untersuchung der Geschichte des Gottesdienstes bei den Siebenbürger Sachsen. Ein glücklicher Fund im sächsischen Nationsarchiv zu Hermannstadt erschloß dem Verfasser bisher unbekannte Quellen von erstaunlicher Reichhaltigkeit. Es sind aus den Jahren 1764/65 stammende ausführliche Berichte der Gemeinden über die in ihren Gottesdiensten beobachteten Formen, darunter vor allem die sogar doppelt überlieferte Liturgia Ecclesiae Cibiniensis (Hermannstadt), »ein vollständiger reformatorischer Ordo Liturgicus per circulum anni«. Die Überprüfung dieser Berichte führt zu dem Ergebnis, daß in Siebenbürgen bis zur Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert »aufs Ganze gesehen« jene gottesdienstliche Ordnung unbeschädigt erhalten blieb, die von der Reformation hergestellt worden war. Ein Ergebnis, das aus den gedruckten siebenbürgischen Agenden der Jahre 1547, 1653 und 1748 bisher nicht erschlossen werden konnte. Daraus folgt nicht nur der methodisch wichtige Schluß, daß gedruckten Agenden für die Geschichte des tatsächlich gelebten Gottesdienstes nur beschränkter Quellenwert zukommt, sondern darüber hinaus auch die Erkenntnis, daß das vorreformatorische Traditionsgut in Siebenbürgen »in unvergleichlich reicherem Maß erhalten geblieben« ist, als es die an sich schon recht konservativen »siebenbürgischen Reformationsbüchlein« (Honters *Reformatio Ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis Provinciae* von 1543 und die *Reformatio Ecclesiarum Saxonicarum in Transsylvania* von 1547) »ahnen lassen«. Es war demnach notwendig und sinnvoll, auch den vorreformatorischen Gottesdienst in Siebenbürgen zu untersuchen. Dabei gelingt es dem Verfasser, gewissermaßen als Neben-

produkt seiner Arbeit, Licht auf die Frage der Urheimat der Siebenbürger Sachsen zu werfen. Ein Vergleich der Lektionen, Sequenzen und Benediktionen bietet die Möglichkeit, den Urtypus der siebenbürgischen Meßbücher in dem »Dreieck Trier-Aachen-Luxemburg« zu lokalisieren, und zwar im Unterschied zu bisherigen, ähnlich gerichteten Versuchen der Patrozinienforschung auf methodisch einwandfreie Art.

Auf der andern Seite wird die Geschichte des siebenbürgischen Gottesdienstes von der Situation am Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart verfolgt. Eine Geschichte fortschreitender Zersetzung und Auflösung bis zu jenem Tiefpunkt, da auch die letzten Reste des überlieferten liturgischen Reichtums nur mehr als auszumerzender »röm.-kath. Sauerteig« gelten und etwa die althergebrachten Vespren und Morgenkirchen weder die Mühe, »die man mit dem An- und Ausziehen der geistlichen Kleider hat«, noch das Öl, »das bei so häufigem Läuten zum Glockenschmieren erfordert wird«, wert erscheinen.

Zwei Fragen am Rande: Steht das erstaunlich zähe Festhalten an der lateinischen Kultsprache — für wesentliche Teile des Gottesdienstes noch im 18. Jahrhundert — nicht auch in einem gewissen, wenigstens peripheren Zusammenhang mit der lateinischen Amtssprache im Königreich Ungarn? Und ist der konservative Widerstand, den viele Gemeinden ihren »fortschrittlichen« Pfarrern in Dingen des Gottesdienstes entgegengesetzten, uneingeschränkt als ein Bewahren der Substanz aufzufassen? Ein recht ähnlicher Widerstand wird ja vielfach auch liturgischen Erneuerungsbemühungen entgegengesetzt in Fällen, wo gar keine Substanz mehr vorhanden ist, die bewahrt werden könnte. Eine klare Grenze zwischen dem wertbewußten Festhalten am Traditionsgut und der Trägheit des Geistes, die jeder Neuerung abhold ist, wird sich freilich nicht ziehen lassen.

»Es dürfte ... kaum zu kühn sein, den Gottesdienst als ein Erkenntnisprinzip für die Kirchengeschichte zu bezeichnen«. Dieser abschließenden Feststellung des Verfassers kann nicht entschieden genug zugestimmt werden. Ja, man ist nach der Lektüre seines Buches versucht, die vorsichtige Formulierung, »die Ordnungen des Gottesdienstes« seien »nicht der schlechteste Seismograph für die Bewegungen des Geistes im Raum der Kirche« ins Positive zu kehren und im Wandel des Kultischen einen der wichtigsten und einen äußerst empfindlichen Anzeiger für wesentliche Veränderungen im geschichtlichen Leben der Kirche zu sehen. Allerdings stellt die lutherische Kirche Siebenbürgens in ihrer nicht nur räumlichen Geschlossenheit und Abgeschlossenheit ein einzigartiges Forschungsobjekt dar. Zumindest im Rahmen des östlichen Europa. Kaum an einer anderen Stelle ist die ungebrochene Kontinuität durch einen ähnlich langen Zeitraum gewahrt, nirgends sonst — wenn wir von den baltischen Ländern absehen — ruht ein in sich geschlossenes, bis heute lebendiges lutherisches Kirchenwesen auf einer so breiten altkirchlichen Basis. Auch die quellenmäßigen Voraussetzungen sind für Siebenbürgen außergewöhnlich günstige. Trotzdem möchten wir meinen, daß die Erforschung des Gottesdienstes als kirchenhistorisches Erkenntnisprinzip auch im Bereich des spät importierten osteuropäischen Protestantismus fruchtbringend angewendet werden könnte. Der Berichterstatter weiß aus eigener Erfahrung, wie unvollständig und unlebendig das Bild ist, das uns die Kirchenhistoriker und Gemeindechronisten des 18. und 19. Jahrhunderts liefern. In den meisten Fällen wird es freilich schwer sein, gegenwärtig überhaupt noch an entsprechende Quellen heranzukommen. Immerhin erscheint es nicht ausgeschlossen, auch aus dem vorhandenen spärlichen und

weit verstreuten Material einige Kenntnis vom Gottesdienst des Protestantismus in Osteuropa zu gewinnen und auf diese Weise das Skelett der kirchlichen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte mit Fleisch und Blut zu bekleiden. Den Weg dazu an einem Beispiel außerordentlichen liturgischen Reichtums gezeigt zu haben, ist über alle faktische Erkenntnisvermehrung hinaus ein überaus dankenswertes Verdienst des Verfassers.

Köln

Günther Stökl

Walther Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*. II. Band: *Vom Beginn der Marburger Verhandlungen 1529 bis zum Abschluß der Wittenberger Konkordie von 1536*. Hgg. von Ernst Kohlmeyer und Heinrich Bornkamm. (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte Bd. VII.) Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1953. XI, 534 S. Brosch. 38,— DM.

Der Rezensent empfindet ganz besondere Genugtuung, daß es dem Verein für Reformationgeschichte möglich wurde, die vielerlei Hindernisse zu überwinden, welche sich der Drucklegung des schon lange erwarteten 2. Bandes von W. Köhlers »Zwingli und Luther« entgegenstellten. Der 1946 erfolgte Hinschied des um die Luther- und die Zwingliforschung gleichermaßen verdienten Reformationshistorikers ließ ihn leider die Freude über die Veröffentlichung nicht mehr erleben. Die Edition des 1943 vollendeten Manuskriptes ist schon deshalb ein Ereignis besonderer Art, weil der 1. Band bereits 1924 als Band VI der »Quellen und Forschungen...« herausgekommen war.

Bei der immensen Fülle des verarbeiteten, bis in die verborgensten Einzelheiten eindringenden Stoffes ist es im Rahmen einer kurzen Besprechung ausgeschlossen, den Inhalt einigermaßen adäquat wiederzugeben. Der 2. Band knüpft an die letzten Kapitel des vorangehenden an, worin die theologische Lage vor dem Marburger Religionsgespräch gezeichnet wurde. Der Gedanke eines solchen Gesprächs tauchte bereits 1525 zum ersten Male auf, später meldete sich die Frage eines politischen Bündnisses. Einem Bündnis mit den Lutheranern waren Zwingli und sein Kreis nicht abgeneigt, während Luther, Melancthon, Bugenhagen, um nur sie zu nennen, ablehnten. Der Landgraf Philipp von Hessen war indessen unaufhörlicher Promotor für ein solches und den Ausgleich der dogmatischen Differenzen. Das Marburger Gespräch, dessen Verlauf von Köhler detailliert beschrieben wird, schien ein wichtiger Schritt zur Verständigung zwischen Wittenberg und Zürich zu sein; die Marburger Artikel, zu deren Abfassung sich Luther unter dem Druck des Landgrafen herbeiließ, waren eine Konkordie, sie stellten das Gemeinsame in den Mittelpunkt, während die »Unvergleichlichkeit« nur in einem Nebensatz des 15. Artikels notiert war. Sie betraf die leibliche Realpräsenz. Gegenüber den als Vorlage dienenden Schwabacher Artikeln, die ihrerseits an das Bekenntnis am Schlusse von Luthers großer Abendmahlschrift von 1528 anknüpften, lassen sich gewisse Milderungen der Formulierung feststellen.

Weder Luther noch Zwingli verstanden Marburg als Verständigung. Martin Bucer hat übrigens in seinem Brief an Blarer in Konstanz vom 18. Oktober 1529 festgestellt, die Konkordie sei gescheitert. Indem auf dem Tag zu Biberach vom 30. Dezember der Vorschlag von Konstanz auf Zusammenschluß der Oberländer auch mit Zürich und Bern infolge des Widerstandes von Ulm scheiterte, sahen sich die Schweizer von den oberländischen Städten (ohne Konstanz und vorläufig Straßburg) isoliert. Nürnberg

stellte sich bald darauf auf die Seite der Lutheraner. Der Reichstag zu Augsburg 1530 enthüllte die Zerspalteneheit der Evangelischen. Die Augustana enthielt auch in der endgültigen deutschen Fassung hinsichtlich des Abendmahls Formulierungen, die Zwingli ablehnen mußte. Das Vierstädtebekenntnis (Tetrapolitana) entsprach dem Straßburger Standpunkt und nahm wohl Rücksicht auf die Katholiken und Lutheraner, nicht aber auf die Zwinglianer. Die »Rechenschaft des Glaubens« Zwinglis als sein persönliches Bekenntnis für den Kaiser — Köhler widmete ihm eine ausführliche Untersuchung 1931 in den Zwingliana — ließ in der Fassung des Abendmahlsartikels keinen Konkordiengeist erkennen. Es wurde darin wohl die Gegenwart des wahren Leibes Christi »fidei contemplatione« gelehrt, doch eine *manducatio oralis Christi corporis naturalis* abgelehnt. Luther und Melancthon verwarfen die »Rechenschaft« restlos.

Das nächste bedeutsamste Ereignis war der Abschluß des Schmalkaldischen Bundes am 27. Februar 1531, dem die Oberländer mit Straßburg beitraten. Auf Veranlassung Luthers trat nun das Dogmatische wieder in den Vordergrund, obschon ursprünglich der Plan eines großen evangelischen Bundes auf der Grundlage sachlicher Übereinstimmung verschieden formulierter Bekenntnisse bestanden hatte. Trotz Bucers eifrigen Bemühungen kam es nicht zur Unterschrift der eidgenössischen evangelischen Stände unter die Tetrapolitana, so daß auch dieser Weg des Eintrittes der Schweizer in den Schmalkaldischen Bund ungangbar war.

Der Tod Zwinglis in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531 begrub die letzten Hoffnungen in dieser Hinsicht. Die Oberländer näherten sich noch mehr den Lutheranern.

Es ist nun das besondere Verdienst W. Köhlers, daß er die Entwicklung auf beiden Seiten bis 1536 weiter verfolgte und einen Zeitraum in seinen Untersuchungen einbezog, der auch in der schweizerischen Reformationsgeschichte wenig beachtet wird. Es handelt sich um die ersten Jahre des Wirkens von Heinrich Bullinger als Nachfolger Zwinglis in Zürich. An sich hätte die Möglichkeit einer neuen Verständigung — der Vermittler Bucer arbeitete unentwegt daran — bestanden, da Bullinger theologisch stark von Luther und Melancthon geprägt war.

Man muß Bucers Zähigkeit in einer höchst undankbaren Sache bewundern, wenn auch seine Methode der Um-Interpretation der dogmatischen Formeln kritisch zu beurteilen ist. Luthers Äußerungen über Zwingli stellten aber für die Zürcher und überhaupt die Schweizer einen schweren Affront dar. In der evangelischen Schweiz verstärkten sich nun die Tendenzen der Sonderentwicklung. Zwar war der Berner Synodus von 1532 sehr zurückhaltend, um so mehr, als ihn Capito verfaßt hatte. Die darin vertretene Lehre vom Abendmahl war zwinglich-bucerisch. Die erste Basler Konfession vom 21. Januar 1534 als zweites Glied in der schweizerischen Bekenntnisformung ist, wie Köhler feststellt, in ihrer Abzweckung nicht ganz klar, zeigt jedoch in der Abendmahlslehre ebenfalls den Einfluß von Formeln Bucers, doch im zwinglischen Sinn interpretiert. Während es nun auf lutherischer Seite zur sog. Württemberger Konkordie, ebenfalls von 1534, kam, gab Simon Grynäus in Basel den Anstoß zur Ausarbeitung eines neuen schweizerischen Bekenntnisses. Schon vorher hatte Bullinger eine kurze Zusammenfassung seiner und der Zürcher Kirche Auffassung vom Abendmahl an Ambrosius Blarer gesandt (22. Oktober 1534). Es wurde darin gelehrt, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl wahr-

haft von den Gläubigen gegessen und getrunken würden. Mit besonderer Betonung der unio sacramentalis legte Bullinger hierauf sein Abendmahlsverständnis umfassend im Kommentar zum 1. Kor.-Brief dar. Und am 15. Dezember 1534 erschien die »Confessio ministrorum ... apud Tigurum super eucharistia sancta ad Martinum Bucerum«. Im Dezember des folgenden Jahres begannen nun die schweizerischen Verhandlungen in Aarau. Vom 30. Januar bis zum 4. Februar 1536 tagten hierauf die Vertreter der schweizerischen evangelischen Stände in Basel. Bullinger, Grynäus und Myconius arbeiteten das Bekenntnis aus, als Bucer und Capito ungeladen ebenfalls erschienen. Nicht der lateinische, sondern der von Leo Jud redigierte deutsche Text wurde zum offiziellen erklärt. Er brachte gegenüber dem lateinischen »eine gewisse Verdeutlichung im Zwinglischen Sinne«. Der Abendmahlsartikel war der umfangreichste dieser Confessio Helvetica prior. Köhler findet darin eine gewisse Verwandtschaft zur Tetrapolitana. Aus Rücksicht auf die weiteren Konkordienpläne der Straßburger wurde das Bekenntnis noch nicht gedruckt. Zur Manifestation der eigenen Haltung erschienen aber im selben Jahr zwei Werke, die keinen Zweifel über die schweizerische Auffassung offen ließen. Theodor Bibliander gab in 4 Büchern Briefe von Oekolampad und Zwingli heraus; das Vorwort des Bearbeiters wandte sich scharf gegen alle, die die beiden Reformatoren der Häresie anklagten. Dann folgte die von Bullinger besorgte Ausgabe von Zwinglis letzter Schrift, der »Fidei Expositio«, vom Juli 1531. Bullinger wollte dadurch beweisen, daß die Zürcher nicht vom Reformator abgewichen seien.

An die Verhandlungen zu Eisenach über eine neue Konkordie waren auch die Schweizer, und zwar Vadian, Bullinger oder Pellikan, geladen. Indessen beschloß der Tag vom 1. Mai 1536 in Aarau, sich an den neuen Verhandlungen nicht zu beteiligen. Zu Wittenberg, wohin man sich von Eisenach begeben hatte, siegte Luthers Standpunkt trotz eines gewissen Widerspruchs von seiten Bucers. Die sog. Wittenberger Konkordie, die allerdings nach Köhlers Dafürhalten nur Schein war, vereinigte die Lutheraner mit den Oberländern inklusive Straßburg. Damit fand der folgenreiche Abendmahlsstreit einen vorläufigen Abschluß. An eine Verständigung zwischen Wittenberg und Zürich war nicht mehr zu denken, obwohl eine solche theologisch im Bereiche der Möglichkeit gestanden hätte, da wohl Bullinger das Zwinglierbe wahrte, aber doch die Realpräsenz Christi beim Abendmahl stärker betonte und sich in vielem Bucer annäherte. Sollte er sich trotzdem mit Luther nicht finden, so war doch damit die Grundlage für das Zusammengehen mit Calvin gegeben!

Dieser 2. Band von »Zwingli und Luther« legt ein letztes Mal Zeugnis von der überlegenen und umfassenden Sachkenntnis Walther Köhlers ab; ebenso von seiner Gabe, das einzelne in die großen Zusammenhänge einzuordnen. Bei der Zitierung der Simmlerschen Sammlung der Zentralbibliothek Zürich wäre ein vermehrter Hinweis auf die Originalien wünschbar gewesen, da es sich bei der genannten Sammlung meistens um Kopien handelt. Zum Schlusse sei die Frage gestellt, ob nicht ein Nachdruck des ersten, bereits 1924 erschienenen und vergriffenen Bandes im Bereiche der Möglichkeit läge.

Zürich

Rudolf Pfister

Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. 1. Band: Zürich. Herausgegeben von Dr. Leonhard von Muralt und Dr. Walter Schmid. Zürich, S. Hirzel Verlag, 1952. Pp. XVI, 428.

In the great series of Anabaptist source publications which is now in process in

Germany and Switzerland the volume by von Muralt and Schmid may well take first place, both by its significance (Zürich was the birthplace of Anabaptism) and its quality. Originally assigned to Prof. von Muralt by the Verein für Reformationsgeschichte as a volume in its comprehensive series, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, which was begun in 1930 with Bossert's large volume on *Württemberg*. Schornbaum's *Markgrafschaft Brandenburg* in 1934, and Lydia Müller's *Hutterite Writings I* in 1938, and resumed in 1951 with *Baden-Pfalz and Bayern II*, it now appears as the first of an independent Swiss series with the same title. The prospect of a broad coverage of German-speaking Switzerland in this series in addition to the comprehensive coverage in the German series (including Austria), so that for all major Anabaptist regions an inclusive publication of Anabaptist sources is assured, is indeed satisfying.

The Zürich volume is a model of scholarly exactitude, clarity, and thoroughness. In distinction from the German series, the documents are printed in full, not extracted or condensed, which is greatly to be preferred, although it is regrettable that the limit of 1533 was placed on the publication. The editors have been at great pains to date as accurately as possible the documents, many of which were not originally dated, and to support their dating. In both dating and text fullness, the von Muralt-Schmid work is a substantial and very welcome improvement over Egli's *Actensammlung* of 1879, which covers exactly the same period for the entire Zürich Reformation. A comparison of the two volumes will reveal the great progress made since 1879 in archival publications. A useful help in the present volume is the concordance-table for checking the documents in the Egli volume. The philological apparatus in the footnotes is distinctly helpful, since the 16th-century Zürich Swiss is sometimes rather difficult to understand.

No historical, theological, or sociological elucidations and interpretations are included in the apparatus, in contrast to the policy in the monumental *Zwingli's Werke* edition. This is to be regretted since those who have used the Zwingli volumes know how rich and valuable this material can be. The addition of the Grebel letters from the *Vadianische Briefsammlung* is welcome. An extension beyond 1533 would have been thoroughly justified, in spite of the comment of the editor that the sources beyond that date »offer nothing new«. It is precisely the period after that time that is most neglected in Anabaptist history and needs study. It may be that finances and personnel difficulties limit the extent of the Swiss publications, and it is certainly more important at this juncture that the next volumes include the material for the remaining Swiss cantons, particularly Bern. But the policy of the V. R. G. to publish all Anabaptist documents up to the Thirty Years' War, or at least to 1600, is the right one.

Our congratulations to the editors for this outstanding work, to the publisher for a superb job of printing, and to the Gemeinde Zollikon for its generous underwriting of the cost of publication. To Prof. von Muralt's final word in the Introduction, »may this volume be nothing less than a document of historical justice«, should be added that it is more than justice when the Council of Zollikon, a Reformed parish town, the seat of the first Anabaptist congregation in 1525, dedicates a substantial sum out of its civic tax funds to make the appearance of such a volume possible.

Goshen College Biblical Seminary

Harold S. Bender

Beatrice Jenny, *Das Schleithemer Täuferbekenntnis 1527* (Separatabdruck aus »Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte«, Heft 28). Thayngen, Verlag Karl Augustin, 1951. Pp. 81. sfr. 2.60.

The Schleithem Confession of Feb. 24, 1527 (*Brüderliche Vereinigung etzlicher Kinder Gottes*) is of unusual significance as the first and only known document of its kind produced by the Swiss-South German Anabaptists. It is not a true confession in the sense of a comprehensive creedal statement; it does, however, set forth seven major points on which the Anabaptists differed from the rest of Christendom, both Catholic and Protestant, and which remained characteristic Anabaptist emphases: baptism, ban, Lord's Supper, separation from evil, pastors, sword, oath. Miss Jenny's excellent doctoral dissertation under Prof. Blanke in Zürich gives us both a critical edition of the text and a careful historical and systematic study of its contents, dealing with authorship, purpose, and theological significance. Although these articles enjoyed a wide circulation in the 16th century, both in manuscript form (Zwingli received copies from Bern and Basel within two months after they were drawn up and at least 4 copies have survived) and in printed editions (3 German, 2 Dutch, 1 French), they have been available in unabridged forms only in Köhler's edition (1908), *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, and in Böhmer's edition of 1910 (reprint 1933) in Lietzmann's *Kleine Texte* (strangely not mentioned by Dr. Jenny).

Miss Jenny publishes in full for the first time the text of the manuscript copy in the noted volume 80 of *Unnütze Papiere* in the state archives in Bern, supplementing it where incomplete by the rendering of Köhler's edition, and pointing out in the footnotes the differences in Zwingli's Latin translation as given in his *In catabaptistarum strophas Elenchus* of 1527. She holds that Zwingli used the Bern copy which Haller had sent to him. She reexamines the authorship question and seems not to be convinced as to Michael Sattler's authorship. She overlooked a major piece of evidence in the fact that Sattler communicated the articles to the brotherhood in a *Sendbrief* before his death in May, 1527. This, together with the letter of 1557 to Menno Simons (printed in full in Hulshof and ten Cate), which expressly names a »Verdrach Michiel Satelaers« which had »happened in his house« as was reported to the Strassburg Anabaptist Conference 1556/56 by a minister »who had been thirty years in the faith«, seems to give convincing evidence of Sattler's authorship. It is not at all necessary that this minister should have been a peasant, as Miss Jenny claims (by no means were all Anabaptists peasants in 1527, as shown in Paul Peachey, *Die soziale Herkunft der Schweizerischen Täufer 1525-1540*, Karlsruhe, 1954), and it is not at all fantastic, as she thinks, that such a person could have been alive and in attendance at the Strassburg meeting.

Miss Jenny's major contribution, in addition to her text-edition, lies in her systematic examination and evaluation of the theological and ethical content of the Articles. She notes the striking difference with respect to central concerns between a confession such as the *Augustana* or Zwingli's *Fidei ratio* and the Schleithem statement. The concern of the former is sound dogma, while the latter is interested in sound life and conduct. The Anabaptist question was, how to secure true discipleship and a pure church. Miss Jenny's fair and objective handling of the issues points out faulty exegesis on the part of the Anabaptists, but concedes the same by their opponents. She gives credit to the genuineness of the Anabaptist concern for the pure church and agrees to the danger of any compromise in the »Volkskirche« position. Her major critique of the

Schleitheim position is its narrow legalism, in which she feels that love is jeopardized and necessary social and political responsibilities are ignored.

Dr. Jenny has given us the first really good study of the Schleitheim Confession, thorough, scholarly, fair, and sympathetic. Together with Blanke's *Beobachtungen zum ältesten Täuferbekenntnis* (ARG, 1940) and Wenger's English edition (Menn. Quart. Review, 1945), we now have adequate resources for the use of the Schleitheim statement in Anabaptist-Reformation study and interpretation.

Goshen College Biblical Seminary

Harold S. Bender

Die Amerbach-Korrespondenz. Im Auftrag der Kommission für die öffentliche Bibliothek der Universität Basel bearb. und hrsg. von Alfred Hartmann. IV. Band: *Die Briefe aus den Jahren 1531–1536*, mit Registern, 6 Handschriftproben und einem Anhang. Basel, Verlag der Universitäts-Bibliothek, 1953. XI, 503 S.

Die früheren Bände dieses monumentalen Quellenwerks habe ich im ARG, Bd. 39, S. 193; 40, S. 276; 43, S. 111 angezeigt. Der neue Band bringt noch lange nicht den Abschluß, da noch ein ganzes Vierteljahrhundert allein von den Korrespondenzen des Bonifacius Amerbach aussteht und die Briefsammlung der Amerbachs als Ganzes bis ans Ende des 16. Jahrhunderts reicht. Es ist ein Symptom der hohen Wertschätzung, die humanistische Studien auch heute noch in Basel genießen — mehr vielleicht als irgendwo sonst in der Welt! —, daß dieser unerschöpfliche Nachlaß in solcher Vollständigkeit und mit einem so großen Aufwand philologischer Gelehrsamkeit ediert wird. Es sind schon jetzt 2099 Nummern, davon 515 im vorliegenden Band gedruckt. Eine gewisse Anzahl — diesmal erheblich mehr als in den früheren Bänden — sind nur registriert. Aber diese Zahl ist doch verschwindend gering im Vergleich mit den vielen Stücken, die hier zum zweitenmal gedruckt wurden: sei es in Parallele zu dem großen Allenschen Briefwerk des Erasmus, sei es in Ergänzung oder Wiederholung oder Verbesserung von Quellenstücken der Monographie: Bonifacius Amerbach und die Reformation von Th. Burckhardt-Biedermann (1894) oder zu Rieggers *Epistolae U. Zasii* (1774) oder auch zum Briefwechsel der Gebrüder Blaurer (ed. Th. Schiess 1908 ff.). Man bewundert den unermüdlichen Fleiß, die Sorgfalt und den kritischen Scharfsinn des Herausgebers, vor allem seine einzigartige Erfahrung im Entziffern der oft sehr schwierigen Handschriften, im Datieren, im sprachlichen Verständnis ihres oft recht spröden oder fehlerhaften Lateins, nicht zuletzt die unvergleichliche Sach- und Personalkenntnis seiner knappen Kommentare. Aber man fragt sich nun doch, ob die Fortsetzung des großen Werkes in demselben Stil praktisch durchführbar und ratsam ist.

Sicherlich: jeder Benützer wird dankbar dafür sein, daß ihm die unsägliche Mühe der Entzifferung, Datierung, Ordnung und Ausdeutung dieser unerschöpflichen Papiermassen erspart wird; und für den Herausgeber, der sich nichts davon ersparen konnte, bedeutet es eine schwer erträgliche Zumutung, das Resultat seiner Arbeit nicht im vollen Wortlaut, sondern nur im knappen Regest zu veröffentlichen. Dies um so mehr, als ohne Vollabdruck dem Leser meist keine Nachprüfung möglich ist. Trotzdem: der sachliche Gehalt sehr vieler Episteln, die hier zum erstenmal im Druck erscheinen, ist nicht groß genug, um ihren Vollabdruck zu rechtfertigen; dasselbe gilt vom praktischen Wert der Zweitedierung. Ich fürchte, dieses Mißverhältnis wird in der Fortsetzung der weiteren Bände noch schlimmer werden. Da aber Inhaltsangaben zu den einzelnen

Stücken fehlen, fühlt sich auch der gelehrte Spezialforscher nur unnütz aufgehalten durch den Zwang, sich durch Massen sachlich wenig ergiebiger (oder sogar gleichgültiger) Texte, konventioneller Freundschaftsversicherungen, Begleitschreiben zu Büchersendungen, Druckaufträge u. dgl. durchzuarbeiten, ehe er auf eine historisch wirklich interessante Stelle stößt.

Die Hauptmasse der Briefe des neuen Bandes gilt ebenso wie in den früheren dem geistigen Austausch mit den Freunden in Avignon (Alciat, Montaigne u. a.) und mit denen in Freiburg, d. h. Erasmus und Ulrich Zasius. Hauptthema ist neben dem Fortgang juristischer Studien und literarischer Interessen die Reformation in Basel mit ihren höchst bedenklichen Folgen für die Brüder Amerbach, die den radikalen Neuerungen Oekolampads widerstreben. Sie halten zäh an den alten Fastengebräuchen fest (Nr. 1804), und Bonifacius wird von schweren Gewissensbedenken gequält, die Abendmahlslehre Zwinglis und Oekolampads dadurch öffentlich anzuerkennen, daß er das heilige Mahl nach reformiertem Ritus bei den reformierten Predigern nimmt. Es ist sehr interessant zu verfolgen, wie er sich dabei mit seinen humanistischen Freunden, am eingehendsten mit Erasmus, berät, der ihn zu entschiedener Opposition auffordert trotz der Gefahr, dadurch der Ausweisung aus seiner Vaterstadt zu verfallen. Sogar an Luther hat Amerbach darüber geschrieben — allerdings zweifelt der Herausgeber, ob er diesen Brief wirklich abgesandt hat. Längere Zeit ist er entschlossen, notfalls Basel zu verlassen; eine Berufung an die Universität Dôle oder als städtischer Syndikus nach Straßburg, vielleicht auch als Nachfolger des Zasius nach Freiburg wird erwogen. Zwei Bekenntnisschriften, zur Rechtfertigung seiner Haltung gegenüber dem Basler Rat, sind im Anhang abgedruckt (von 1531 und 1534, beide schon bei Burckhardt a. a. O.). Sie protestieren gegen den von der städtischen Obrigkeit und ihren Predigern ausgeübten Gewissenszwang. Die Echtheit der religiösen Überzeugungen A.'s wird daraus ebenso deutlich wie seine starke Anhänglichkeit an die Vaterstadt, »cuius fumus alieno igne loculentior!«. Schließlich löst sich die Spannung: nach dem Tode Zwinglis und Oekolampads läßt der Fanatismus der Prediger soweit nach, daß A. doch eine Möglichkeit findet, bei ihnen zum Abendmahl zu gehen; und der Basler Rat hütet sich, einen so berühmten Gelehrten durch allzu große Intoleranz aus Basel zu vertreiben. Befreundete Theologen, wie Th. Blarer und W. Capito, helfen ihrerseits, vermittelnd auf A. einzuwirken. Dessen Stellung in Basel festigt sich rasch nach Vollzug jenes Glaubensaktes; als Testamentsvollstrecker des Erasmus und als Rektor der Universität genießt er eine unbestrittene Autorität. Das Bild seiner Persönlichkeit, mit ihrem ruhig-schlächtlichen Lebensernst, der Offenheit ihrer Bekenntnisse und ihrer Selbstkritik, der Abneigung gegen alle Lobhudeleien jüngerer Verehrer, der Wärme ihrer Freundschaft und der tätigen Hilfsbereitschaft in allen Lebensnöten wird durch die neuerschlossenen Briefe aufs schönste bestätigt.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß die Nachlaßpublikation die humanistischen Bildungsinteressen und die Persönlichkeit A.'s in helleres Licht treten läßt als seine berufliche Tätigkeit als Jurist. Über diese ist bisher sehr wenig gearbeitet worden, obwohl die Basler Universitätsbibliothek auch einen überaus reichen juristischen Nachlaß des Bonifacius Amerbach und seines Sohnes Basilius unter ihren Manuskriptschätzen birgt. Der Katalog, den Eduard His von diesen Materialien aufgestellt und unvollendet hinterlassen hat, umfaßt nicht weniger als 12 000 Zettel und 17 Kataloghefte. Näheres darüber bringt Hans Thieme: Die beiden Amerbach. Ein Basler Juristennachlaß

der Reuchlinzeit in: Studi in memoriam di Paolo Koschaker, L'Europa e il Diritto Romano vol. I, p. 139-177, Milano (A. Guiffèr) 1953. Hier sind auch einige der juristischen Nachlaßstücke anhangsweise veröffentlicht. Ich benutze die Gelegenheit gern, um mit Nachdruck auf diese an abgelegener Stelle erschienene, gehaltvolle Studie hinzuweisen.

Freiburg i. Br.

Gerhard Ritter

John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*. New York, Oxford University Press 1954, X, 466 S. \$ 6.—.

Das vorliegende Buch, das der Verfasser mit großer Sorgfalt und Überzeugungstreue geschrieben hat, stellt den Ertrag eines Forscherlebens und damit ein Bekenntnis dar. Sein Anliegen ist es, mit der historischen Darstellung zugleich Wesen und Geist des Calvinismus als einer ganzheitlichen Erscheinung zu entfalten. Der Verfasser, der seine Vertrautheit mit den Quellen und der Literatur zur Geschichte Calvins in einem Bericht über Dreißig Jahre Calvin-Forschung (Church History 1948) und in einer Darstellung John Calvin on God and Political Duty 1950 gezeigt hat, führt in dieser umfassenderen Darstellung den Weg des Calvinismus von den Anfängen bis zur Gegenwart durch. Während die ersten beiden Teile des Buches dem Ursprung in der deutschen und französischen Schweiz gewidmet sind, behandeln die beiden weiteren Teile die Ausbreitung des Calvinismus in der Alten und Neuen Welt und seine Stellung in der Gegenwart.

Indem der Verfasser die Grundlage für die weitere Entwicklung des Calvinismus in der Zürcher Reformation sieht, bringt er seine besondere Auffassung zur Geltung. Daher schildert er genau den inneren Werdegang Zwinglis und seine theologischen Anschauungen. Im Zusammenhang mit den einsetzenden Abgrenzungen werden auch die Beziehungen zu den anderen Schweizer Reformatoren behandelt. Das Hauptstück des ganzen Buches ist aber naturgemäß die Darstellung Calvins. Die offenen Fragen der Calvin-Biographie, die *subita conversio* und der Anteil an der Rede Nic. Cops, werden im Sinne der neueren Forschung gegen Doumergue beantwortet. Über die Entstehung der Institutio werden sorgfältige Erwägungen angestellt, vor allem aber der Kirchenverfassung und dem ganzen Aufbauwerk in Genf genaue Untersuchungen gewidmet. So anschaulich das Bild der Zürcher und Genfer Reformation geschildert ist, muß doch gefragt werden, ob Zwingli für die spätere Entwicklung des Calvinismus die Bedeutung hat, die ihm der Verfasser offenbar zuerkennen will, oder ob nicht andere Reformatoren, vor allem Luther, aber auch Bucer und Melancthon, für Calvins Theologie und Kirchenauffassung mehr zu bedeuten haben.

Im 3. Teil wird zuerst die Geschichte der reformierten Kirche in Frankreich geschildert, wobei die Hugenottenkämpfe im Vordergrund stehen. Ebenso werden in aller Kürze, aber mit der nötigen Prägnanz die Bestrebungen des Calvinismus in den Niederlanden herausgestellt, wobei auch älterer Bewegungen, des Täuferturns und a Lascos gedacht wird. In ähnlicher Weise wird die Entstehung der reformierten Kirchen in Deutschland und in Polen-Litauen geschildert. Der Weg des Calvinismus durch die angelsächsische Welt wird besonders eindrücklich dargestellt. Dieser Teil wie auch der vierte, der den verschiedenartigen Ausprägungen und Wandlungen des Calvinismus in den letzten zwei Jahrhunderten gilt, werden für den deutschen Leser am aufschlußreichsten sein. Das großartig gezeichnete Bild schließt mit einer treffenden Charakteri-

sierung der theologischen Bemühungen, der Stellung des Calvinismus in der ökumenischen Bewegung und in der Öffentlichkeit der Gegenwart.

Trotz aller Kürze hat es der Verfasser verstanden, mit meisterhafter Kühnheit und Gewandtheit, die entscheidenden Linien herauszuarbeiten und bei der Vielheit der Erscheinungen doch ein ganz geschlossenes Bild zu entwerfen. Durch ihre eigene Prägung wird diese Darstellung auch neben größeren Werken wie dem van Schelvens ihre Bedeutung behalten und als Einführung in die Welt des Calvinismus gute Dienste leisten.

Münster

Robert Stupperich

Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolo Machiavelli's*.

Helsinki, Druckerei AG. der Finnischen Literaturgesellschaft, 1951. 169 S.

Es handelt sich um eine mit Unterstützung der finnischen Akademie gedruckte Dissertation. Sie beruht auf Quellenstudien, die der Verfasser zum größten Teil in Italien durchführen konnte, und zeigt eine ziemlich reiche Belesenheit in der internationalen, besonders der italienischen und deutschen Fachliteratur. Daß der Ausgangspunkt zur Deutung Machiavellis in seinem »Menschenbild« genommen wird und daß der Verfasser dazu das gesamte Schrifttum des Florentiners heranzieht, nicht bloß die beiden politischen Hauptwerke, entspricht dem Vorgang und der Forderung meiner eigenen Machiavelli-Studien, auf die sich der Verfasser auch zu Anfang beruft. Nicht ohne Spannung habe ich also die Arbeit zur Hand genommen. Welche neuen Ergebnisse hat diese Forschung zu bieten?

H. beginnt mit einer Übersicht über die bisherige Forschung, die er in drei Gruppen einteilt: die erste glaube, Machiavellis Menschenbild sei vom Christentum geprägt (zu dieser Gruppe rechnet er irrigerweise auch mich, neben G. Quadri, E. Massa, F. Alderisi, L. Rossi), die zweite halte das pessimistische Menschenbild für eine bloße Konstruktion, die der Autor selbst nicht ganz ernst nehme, oder für den Ausdruck einer Krisensituation (F. Chabod, F. Collotti, R. König u. a.), eine dritte bestreite den grundsätzlichen Pessimismus des Florentiners und betrachte ihn als bloßen Zyniker und Spötter im Stil seiner Zeit (Malagola, Ercole). Seine eigene Auffassung entwickelt H. nun im Gegensatz zu all diesen Deutungen. Zunächst wird gezeigt, daß Machiavelli als praktischer Politiker ein scharfer und kluger Beobachter war, daß er aber in seinen theoretischen Schriften das Bild des Menschen in radikaler Weise generalisiert, und zwar aus dem Bedürfnis heraus, zu einer handfesten politischen Doktrin zu gelangen; weiter: daß auch sein Geschichtsbild nur pragmatistisch gemeint ist. Aus der politischen Doktrin sei auch sein Urteil über die »Verderbtheit« des Menschen schlechthin zu verstehen: es handle sich dabei gar nicht um ein moralisches, sondern nur um ein politisches Urteil. Machiavelli sieht — meint H. — nicht Bosheit und Sünde, aber Machthunger und Ehrgeiz (ambizione) als stärkstes Motiv die Menschen bewegen; von daher wird Freiheit und gesetzliche Ordnung immer wieder bedroht, und nun wird gefragt: wie kann sich politische virtù gegen die Bedrohung von zwei Seiten behaupten: gegen ambizione und gegen fortuna, das tückische Schicksal? Aus der christlichen Erbsündenlehre stammt dieses pessimistische Menschenbild nicht, aber auch nicht aus der humanistischen Tradition des Quattrocento. H. findet es am nächsten der Staatsphilosophie des Thomas Hobbes verwandt und meint nun, beide Autoren hätten es gleichzeitig mit ihren politischen Grundideen konzipiert.

Das mag wohl sein. Aber was ist damit erklärt? Mir scheint es zunächst unmöglich,

politisches und moralisches Urteil so scharf voneinander zu trennen, wie es H. versucht und den moralischen Zynismus Machiavellis zu leugnen; seine Umdeutung z. B. der *Mandragola* zu einer politischen Komödie geht offensichtlich fehl. Auch ich bin der Meinung, daß Machiavellis Menschenbild ganz und gar nicht christlich ist, und habe das in der 6. Auflage meines Buches über Machiavelli und Morus (1948) noch schärfer betont als in der ersten von 1940, die H. allein benutzt hat. Gleichwohl war es so erst in einer »nachchristlichen« Epoche möglich, noch nicht in der Antike. Darüber habe ich mich in einer (H. unbekannt gebliebenen) Kontroverse mit J. Vogt (Welt als Geschichte X, 1950) auseinandergesetzt. Dort habe ich auch darauf hingewiesen, daß Machiavelli, der doch das antike Denken über Politik erneuern wollte, gerade seine Grundkonzeptionen in bewußtem Protest gegen das antike Menschenbild formiert hat, wie es in den Moralkonzeptionen anderer florentinischer Humanisten erneuert wurde und selbst in der Scholastik (als Erbe des Aristoteles) nachgewirkt hatte. Es ist wirklich schade, daß H., der so viel italienische Literatur studiert hat, die überaus wichtige Untersuchung des deutschen Altphilologen und Humanismuskenners F. Mehmel über »Machiavelli und die Antike« (in: Antike und Abendland III, 1948, S. 152 ff.) entgangen ist. Dort hätte er einen schlagenden Nachweis darüber finden können, wie sehr Machiavellis Menschenbild aus dem Protest gegen den Ciceronianismus seiner Zeitgenossen sich erklärt. Aber wesentliche Ansätze zu dieser Erkenntnis finden sich schon bei F. Ercole (1941), dessen Deutung H. m. E. nicht voll gerecht wird.

Im weiteren will H. dann nachweisen, daß Machiavellis Menschenbild keineswegs eine bloße, nicht allzuernst gemeinte Doktrin gewesen sei, sondern sein politisches Denken grundlegend bestimmt habe. Sicher ist das richtig. Aber auch H. kommt nicht über die Tatsache hinweg, daß dieses politische Denken nicht absolut pessimistisch gewesen ist, sondern trotz alles Zynismus in der Beurteilung des Menschengeschlechts auf eine *renovatio* Italiens durch einen *uomo virtuoso* hoffte. H. will sich diesen Widerspruch so erklären, daß Machiavelli sehr stark auf die Kraft der Religion vertraut habe (Religion als Furcht vor dem Überirdischen verstanden), die Menschen staatlicher Ordnung zu unterwerfen; weiterhin auf die »guten Gewohnheiten« (*buoni costumi*), die noch immer im Volke lebten und die dem staatlichen Gesetz erst Dauerwirkung sicherten. Der Florentiner, meint H., war trotz allen Anscheins kein reiner Individualist, sondern glaubte, daß ein Gemeinwesen nur dann von Dauer sein könnte, wenn das Volk dem Fürsten als Gesetzgeber zur Seite stünde und ihm Vertrauen schenke. Das läuft also auf eine nachträgliche Abschwächung jener Doktrin von der völligen Verderbtheit des Menschengeschlechts hinaus, die H. doch selbst vorher als »radikal« bezeichnet hatte. Ich halte diese Deutung für falsch und erkläre mir die unleugbaren Widersprüche Machiavellis daraus, daß sein leidenschaftlicher Patriotismus immer wieder die Logik seiner theoretisch-politischen Einsicht und die tiefe Skepsis, ja Verzweiflung seiner Betrachtungen über das Menschenwesen im allgemeinen und die Italiener seiner eigenen Zeit im besonderen durchbrach. Was H. im einzelnen über das »zweite Menschenbild« Machiavellis, über die »buone leggi«, über staatliche Erziehung und über die Rolle der Religion ausführt, scheint mir weithin schief und irreführend zu sein, beruhend auf unexakter Interpretation der Quellen (für Einzelbelege fehlt hier leider der Raum). Mit Recht betrachtet der Verfasser den »Castruccio Castracani« als eine Art von Fürstenspiegel, an dem sich Machiavellis Erziehungsideale ablesen lassen; aber seltsamerweise verkennt er, wie einseitig für Machiavelli die militärische Erzie-

hung im Mittelpunkt steht, ja daß für ihn die buone leggi im wesentlichen Wehr-gesetze, die buoni costumi im wesentlichen kriegerische Tüchtigkeit und Tapferkeit sind. Das Zaubermittel, das helfen soll, die Italiener wieder zu Helden im Stil der alten Römer zu machen, ist ihre Militarisierung, ihr soldatischer Drill. Auf dessen Wirkung hat Machiavelli beinahe abergläubisch vertraut. Aus diesem Aberglauben sind auch seine patriotischen Hoffnungen — und damit letztlich seine Selbstwidersprüche — zu begreifen. Darüber habe ich mich schon früher geäußert (Machiavelli und der Ursprung des modernen Nationalismus in: Vom sittlichen Problem der Macht, 1948). Das Buch von H. hat mich in dieser Auffassung nicht erschüttert. Trotz alles aufgewandten Fleißes und eines großen, klar vorgetragenen Gedankenreichtums kann ich leider nicht finden, daß es die Forschung wesentlich weiterbringt.

Freiburg i. Br.

Gerhard Ritter

John E. Longhurst, *Luther and the Spanish Inquisition. The Case of Diego de Uceda. 1528—1529.* (University of New Mexico Publications in History Nr. 5), Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1953. 76 S. \$ 1.00.

Auf dem ihm gut vertrauten Forschungsgebiet ergänzt der Verfasser seinen früheren Beitrag: »Erasmus and the Spanish Inquisition — The Case of Juan de Valdes« (1950) nunmehr durch die Darstellung eines Inquisitionsprozesses aus den Jahren 1528/29. Das Besondere dieses Prozesses ist nicht seine Methode — es ist die normale, bewährte Prozeßführung bis hin zur Tortur, von der man in der Zeit der ideologischen Kriegführung mit ihren Konzentrationslagern und Geheimpolizeiapparaten mit nur noch mehr Grauen lesen kann —, sondern die Tatsache, daß er überhaupt stattfand. Nach einer Zeit, in der erasmianische Gedanken nicht nur geduldet, sondern offiziell — bis hin zum Generalinquisitor und zum Kaiserhof — gebilligt wurden, kündigt sich in ihm der Umschwung an. Der Versuch, Diego de Uceda, einen verhältnismäßig harmlosen und unbekannten Höfling aus dem Gefolge Ferdinands von Cordoba, des »clavero« des mächtigen Ordens von Calatrava, um seiner erasmianischen Äußerungen willen zu Fall zu bringen, ist der Beginn einer langen Reihe von Einzelkämpfen der Inquisition gegen den Geist des Erasmus, der am Hofe und in Universitätskreisen zahlreiche Anhänger hatte. Freilich mußte sich dieser erste Versuch noch eines Umweges bedienen: die dem Delinquenten vorgeworfenen Äußerungen seien aus den Gedanken Luthers geschöpft. Noch konnte man einen Frontalangriff auf Erasmus selber nicht wagen. — Das eindrücklichste Dokument unter den in der vorliegenden Schrift veröffentlichten Prozeßakten ist wohl der lange Brief Diegos de Uceda vom 10. November 1528 an die Inquisitoren. Der Prozeß selber endete mit einem Widerruf, wo nach der Meinung des Angeklagten nichts zu widerrufen war. Er hatte sich immer als treuen und gehorsamen Sohn seiner Kirche verstanden.

Genf

Hans Heinrich Harms

Sixten Belfrage, *Carl Carlsson Gyllenhjelm's litterära verksamhet.* (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund Nr. 48), Lund, CWK Glerup, 1955. 263 S. skr. 18.—.

Dieses Buch, das Werk eines Literaturhistorikers, will an einem Übersetzer der Lobwasserschen Psalmenlieder ins Schwedische, dem Wasa-Sproß Carl Carlsson Gyllenhjelm (1574—1650), den allgemeinen Zustand der schwedischen Dichtkunst jener Zeit, ihren Zusammenhang mit dem Gesang, die ausländischen Verbindungslinien zur schwedi-

schen frommen Dichtung, dazu viel Biographisches zur Darstellung bringen; es ist aber durch seinen Gegenstand wie durch das Interesse des Verfassers für den Reformationsforscher ebenso ertragreich wie für den Literaturhistoriker. So wird durch Belfrage z. B. die Lobwasser-Biographie von Erich Trunz (Altpreußische Forschungen 9, 1932) ergänzt; so kommt zu der von S. Widding (Dansk Messe, Tide-og Psalmesang, I und II, Kopenhagen 1932) berührten Geschichte der Lobwasser-Übersetzung in Dänemark (I, 188 f., vgl. auch Belfrage 31) nun dieselbe Angelegenheit in Schweden, und zwar von Marot und Beza an in vollem Fluß über Deutschland bis zu der nach der Richtung der Kunst, der Orthodoxie, der Praxis pietatis gründlich untersuchten Persönlichkeit und Wirksamkeit Gyllenhjelm; hier findet man auch Nachrichten über frühere und gleichzeitige Bemühungen um den »Hugenottenpsalter« und dessen Melodien. Gyllenhjelm's Werke umfassen außer dem Psalmwerk noch ein kontroverstheologisches und ein selbstbiographisches Buch (Schola Captivitatis Pars prior continens elenchum [sonst Refutatio genannt] dogmatum Papisticorum. De Purgatorio. Et orationibus ac obligationibus pro defunctorum animabus. Invocatione Sanctorum demortuorum. Et Cultu imaginum. Pars altera: Metaphrasis Psalmorum aliquot...ex Ambrosio Lobwasser Germanico in Suecicum Idioma translatorum. Erstausgabe Strängnäs 1632. In der Ausgabe von 1644 erscheint als Appendix seine Selbstbiographie in Versen: »Nosce te ipsum«. Aus Gyllenhjelm's Fürsorge entstand überdies 1644 die schwedische Übersetzung des »Opus deliciarum Biblicum« des Michael Saxo durch Catullus Nicolai Oriensulanus (über das Buch vgl. Bror Olsson, Från Martin Luther till Sven Lidman, Lund 1943, S. 43) und 1647 die schwedische Übersetzung der »Vier Bücher des wahren Christentums« von Johann Arndt durch Stephan Muræus (vgl. Olsson, S. 48 u. ö.). Die Lobwasser-Campagne verlor Gyllenhjelm in Schweden, trotz der Gunst des Bischofs Laurentius Paulinus Gothus von Strängnäs (der später Erzbischof von Upsala wurde), offenbar wegen der Calvinistenfurcht der schwedischen Lutheraner. Im schwedischen Gesangbuch von 1937 (Den svenska Psalmboken, av Konungen gillad och stadtfäst år 1937) stehen nur zwei Lobwasser-Paraphrasen, No 279 auf Psalm 130, und No 358 auf Psalm 42 — aber jenes in der Übersetzung des Dichters Lars Wivallius (17. Jh.) und dieses in der Übersetzung des Erzbischofs Haqvin Spigel (1645—1714).

Leonhard Fendt

Augsburg

John Milton, *Complete Prose Works*, ed. Don M. Wolfe. Vol. I (1624—1642). New Haven, Yale Univ. Press — London, G. Cumberledge / Oxford Univ. Press 1953. X, 1073 S. \$ 12.50.

Gegenüber den zahlreichen Ausgaben von Miltons Dichtungen sind von den Prosawerken nur wenig Gesamtausgaben auf den Markt gebracht worden. Nur einzelne Prosaschriften, wie *On Education* oder *Aeropatitica*, sind oft in Einzelausgaben erschienen. Dies ist begreiflich, denn die Prosaschriften sind als Streitschriften zu den religiösen oder politischen Tagesfragen zeitgebunden und wenden sich daher nur an Spezialisten, welche diese erforschen wollen, oder sie haben wie das *Commonplace Book* — seine privaten Notizen aus verschiedenen Büchern — oder die akademischen Reden nur für den Interesse, der die Persönlichkeit Miltons und sein geistiges Werden erforschen will. Zu ihnen gehören ja auch seine Randbemerkungen in Büchern, die er besessen und gelesen hat, von denen die in seiner Ausgabe von *Aratus* (Pariser Ausgabe von 1559) z. B. erst kürzlich von M. Kelley und S.D. Atkins in den PMLA (Dezember 1955,

S. 1090—1106) behandelt wurden. Sein umfängliches theologisches Werk *De Doctrina Christiana* wurde erst 1825 nach der Handschrift gedruckt. Immerhin ist in der großen *Columbia Edition* (18 Bde., 1930—1936) Vollständigkeit angestrebt worden. Die neue Ausgabe, an der eine lange Reihe von Fachleuten unter der Oberleitung von Don M. Wolfe vom Brooklyn College zusammenarbeitet, soll nun in etwa 8 Bänden über die Terte hinaus auch einen eingehenden Kommentar in Einleitungen und Fußnoten bringen, dafür freilich die lateinischen Werke nur in neuen, fachkundigen englischen Übersetzungen. Das erstere wird man gewiß sehr begrüßen, und hier ist viel und zeitraubende Arbeit zu leisten. Man vergleiche etwa die Fußnoten zum *Commonplace Book* (S. 362 bis 508 des vorliegenden Bandes), in welchen die Herausgeberin Ruth Mohl vom Brooklyn College nicht nur festzustellen versucht, wann Milton jede der Eintragungen gemacht hat, sondern sie auch auf Ursprung einschließlich der von Milton benützten Ausgabe zurückverfolgt. Freilich ist vielleicht auf einige der Fußnoten zuviel Arbeit verlegt. So enthält doch z. B. die Anmerkung über Wycliffe S. 525 viel Biographisches, das jedem, der sich mit englischer Geschichte beschäftigt, bekannt ist oder das er in einem biographischen Nachschlagewerk (etwa dem DNB) ohne weiteres finden kann. Hingegen wird man gewiß bedauern, daß die lateinischen Werke nicht auch im Originaltext gedruckt wurden. Dieser würde ja nicht nur viel Aufschluß über Miltons (und damit seiner Zeit) lateinische Schulung geben, sondern durch seine Benützung scholastischer Termini, die sich nicht ohne weiteres ins Englische übersetzen lassen, sein Denken klarer machen (z. B. in der akademischen Thesis IV, S. 249—256 über Erhaltung von *substantia*).

Zum erstenmal ist im vorliegenden Bande neugedruckt *Animadversions upon The Remonstrants Defence against Smectymnuus* (nach dem Druck von 1641), zum erstenmal vollständig *Of Prelatical Episcopacy* (nach dem Druck von 1641), zwei der kleineren Streitschriften, die an den Streit um die Berechtigung der bischöflichen Organisation der englischen Staatskirche anknüpfen, und die größere, oft neugedruckte *The Reason of Church-Government* vorwegnehmen.

Dankbar wird man auch die in den *Appendices* (S. 954—1042) gedruckten Texte und Ausführungen hinnehmen, weil sie Miltons Schriften erläutern, so die *Canons* von 1640 (S. 985—998), gegen die sich der Widerstand der presbyterianischen und anderen freikirchlichen Kreise richteten, oder die Liste der Bischöfe S. 1009—1033, die an dem Streit beteiligt waren.

Die ausführliche Einleitung von Don M. Wolfe (S. 1—210) erklärt eingehend den Hintergrund des Streites über Kirchenorganisation und der parlamentarischen Kämpfe, in welche Milton mit diesen ersten Streitschriften eingriff.

Die monumentale Ausgabe ist somit nicht nur für den Milton-Forscher, sondern den Kirchenhistoriker, der sich mit der Zeit um 1460 in England beschäftigt, äußerst wertvoll.

Innsbruck

Karl Brunner

Redaktionelle Notiz

Der im Jahrgang 46 auf S. 275 versehentlich nicht genannte Rezensent von Joannis Calvini Opera selecta. Vol. II ist Hanns Rückert (Tübingen).

MARTINI BUCERI OPERA

auspiciis ordinis theologorum evangelicorum argentinensium edita
a sodalitate Bucerana

Zur Herausgabe der gesamten Werke einschließlich Briefe Martin Bucers wurde die
Internationale Bucer-Kommission gegründet.

Die Ausgabe der Werke Martin Bucers wird in ihren lateinischen Teilen bei den
PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, PARIS, in ihren deutschen Teilen
im CARL BERTELSMANN VERLAG, GÜTERSLOH, erscheinen.

Die Ausgabe erfolgt in drei Reihen:

1. Reihe: **DIE DEUTSCHEN WERKE** in 9 Bänden
2. Reihe: **DIE LATEINISCHEN WERKE** in 15 Bänden
3. Reihe: **DER BRIEFWECHSEL**

Jede Schrift wird in der Sprache veröffentlicht, in der sie zuerst geschrieben wurde. Sie
enthält eine historische Einleitung, erklärende Anmerkungen und ein Register.

Bisher ist erschienen:

DE REGNO CHRISTI LIBRI DVO 1550

Band XV der lateinischen Reihe. Herausgegeben von François Wendel. 1955. 340 Seiten.
Broschert 23,— DM. Subskriptionspreis 19,50 DM. Auslieferung in Deutschland
Carl Bertelsmann Verlag

Als 1. Lieferung der deutschen Schriften wird erscheinen:

VON DER WAHREN SEELSORG

CARL BERTELSMANN VERLAG · GÜTERSLOH

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22 DM bzw. 5 \$; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17,60 DM bzw. 4 \$.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana;

in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or 5 \$ a year. For members of either society it is 17.60 DM or 4 \$ a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, School of Religion, State University of Iowa, Iowa City, Iowa.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 204 Social Science Building, Indiana University, Bloomington, Indiana. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.